

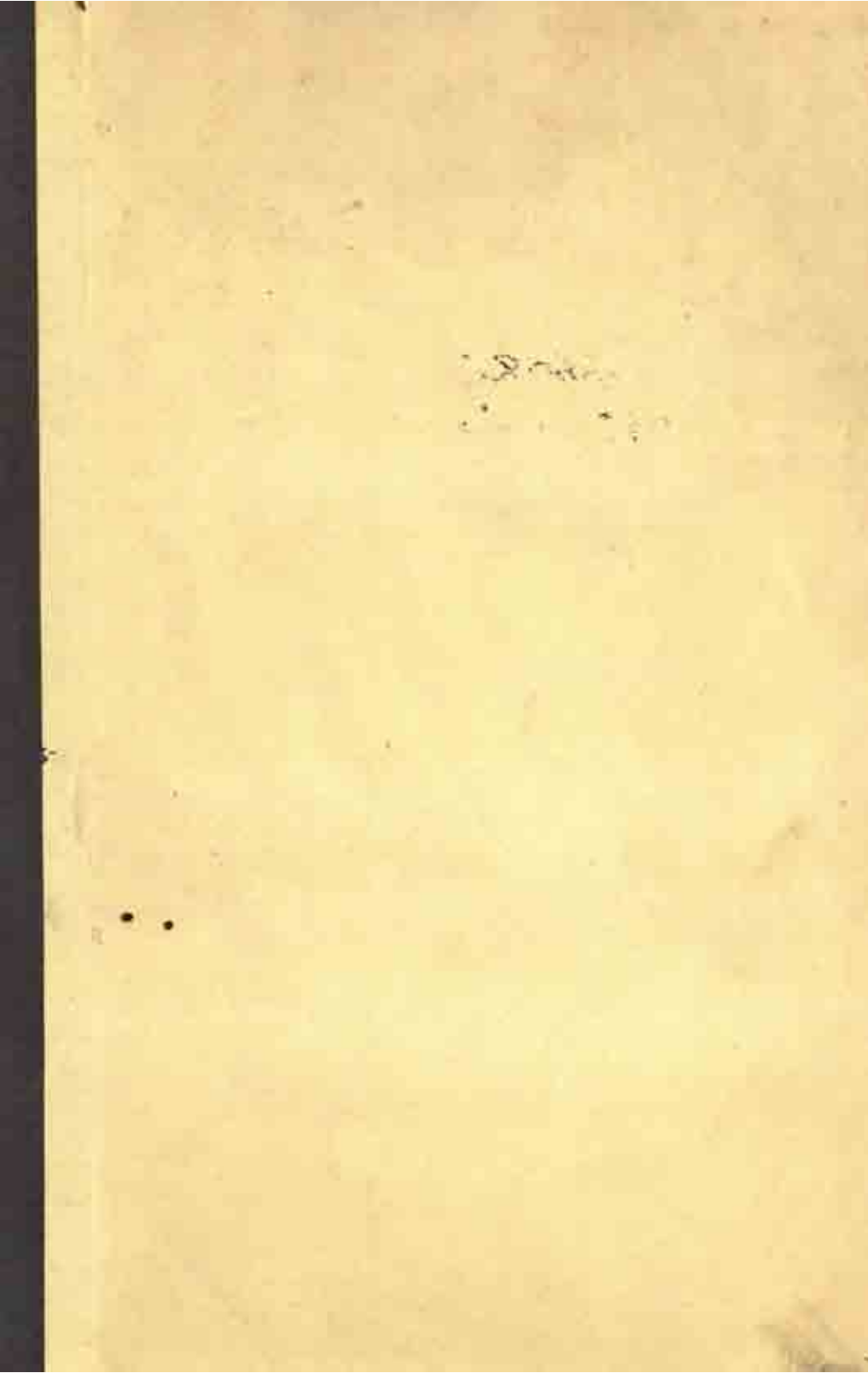
GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

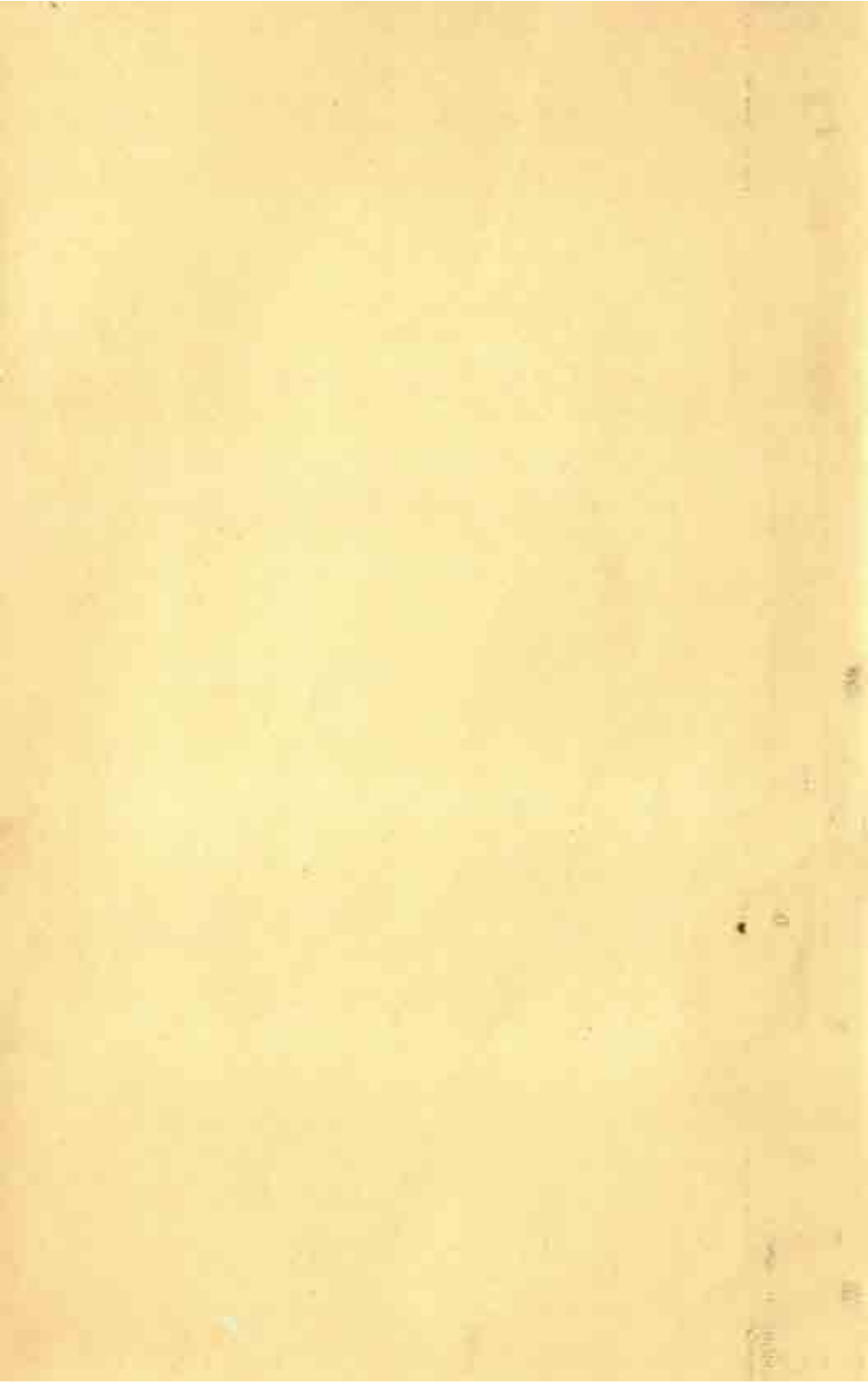
CENTRAL
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 46086

CALL No. 295/Wid

D.G.A. 79





46086

446

HOCHGOTTGLAUBE IM ALTEN IRAN

Faith in
God in
Ancient Iran

EINE RELIGIONSPHÄNOMENOLOGISCHE
UNTERSUCHUNG

Faith in God
in ancient Iran

VON

GEO WIDENGREN



295

Wid

UPPSALA

LEIPZIG

G. B. LENDEQUISTSKA BOKHÄNDELEN

OTTO HARRASSOWITZ

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 46086
Date 13.11.1967
Call No. 295 / wid

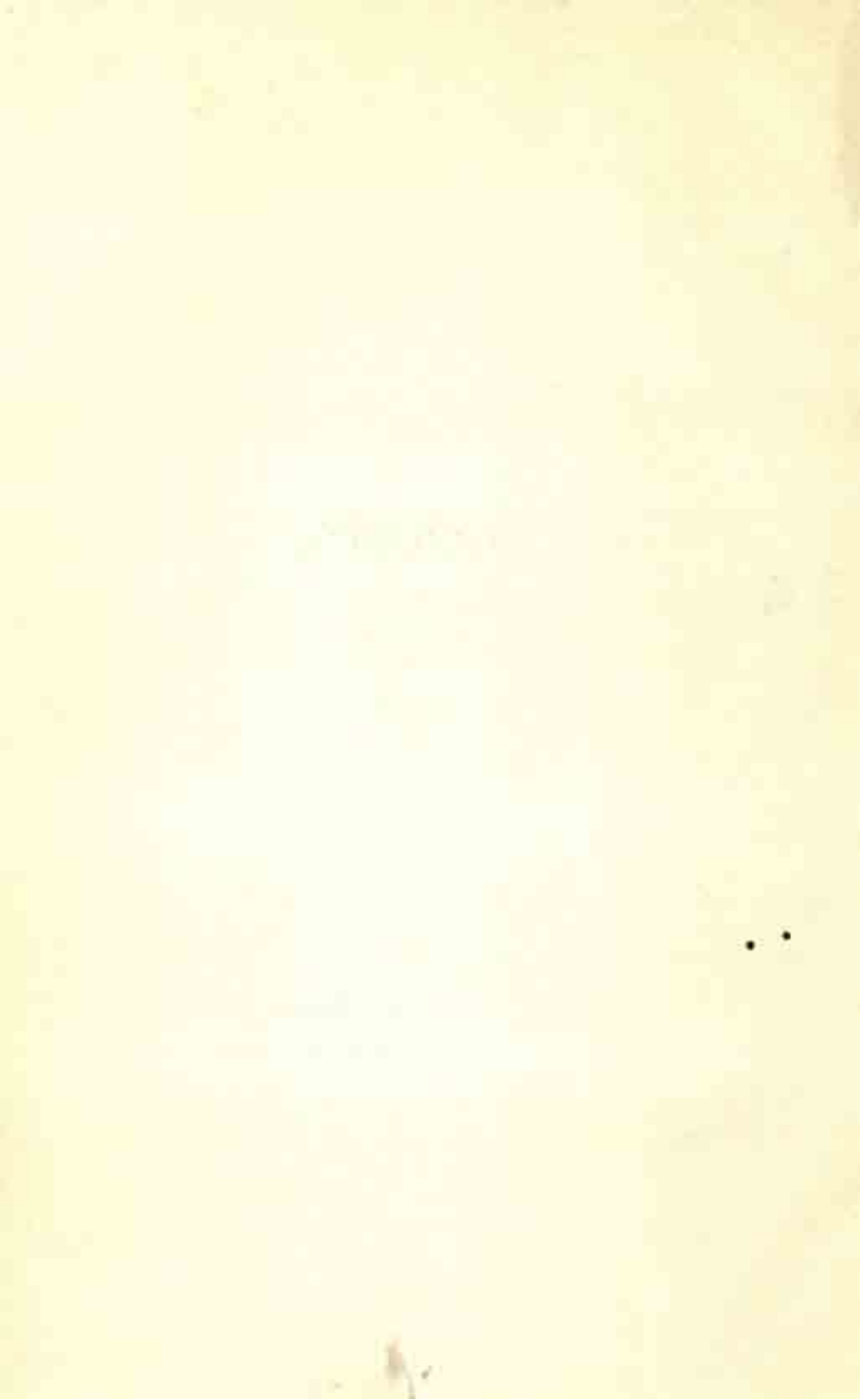
LUND

HÅKAN OHLSSON- BUCHDRUCKERET

1 9 3 8

H. S. NYBERG

*IN DANKBARKEIT
UND FREUNDSCHAFT*



Vorwort.

Mein Lehrer Bischof Tor Andrae, damals Professor an der Hochschule zu Stockholm, war es, der mir die Anregung zum eingehenden Studium des Hochgottglaubens gab. Ich hatte oft Gelegenheit, mit ihm über die in der vorliegenden Arbeit behandelten Fragen zu sprechen. Für sein liebenswürdiges Interesse bin ich ihm zu grossem Dank verpflichtet.

Ich widme dieses Buch Prof. H. S. Nyberg zum Zeichen meines aufrichtigen Dankes für die wertvolle Hilfe, die er mir zuteil werden liess. In zahlreichen Diskussionen durfte ich mit ihm die mannigfachen Probleme der iranischen Religionsgeschichte erörtern. Er hat auch die Freundlichkeit gehabt, beim Korrekturlesen mancherlei Verbesserungen beizusteuern, die namentlich den Übersetzungen der Awesta- und Pehlevitexte zugute kamen.

Viele Verbesserungen und Hinweise verdanke ich Universitätslektor K. Barr in Kopenhagen, der die Pehlevi-Zitate einer sachkundigen Nachprüfung unterwarf und mich auch sonst mit einer Fülle wertvoller Ratschläge unterstützte. Mit unermüdlicher Aufmerksamkeit unterzog er sich der Mühe des Korrekturlesens. Ich spreche ihm hiermit meinen herzlichsten Dank aus.

Fil. Dr. Stig Wikander hat auf mancherlei Weise die Drucklegung der Arbeit gefördert. Er hat auch ein Korrektorexemplar gelesen und mir zahlreiche bedeutsame Ratschläge erteilt. Ich schulde ihm für seine hilfreichen Bemühungen grossen Dank.

Prof. H. H. Schaeder, Berlin, war so liebenswürdig, die Korrekturbogen unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Ausdrucksweise durchzugehen. Leider konnte sich diese freundliche Hilfe, für die ich ihm meinen verbindlichsten Dank sage, nur auf einen Teil der Arbeit erstrecken, da das Erscheinen des Buches keinen längeren Aufschub mehr duldete.

Was denjenigen Teil meiner Arbeit betrifft, der sich mit den Glaubensvorstellungen afrikanischer Naturvölker befasst, so

möchte ich hier vor allem der Unterstützung gedenken, die mir fil. lic. H. af Trolle zuteil werden liess. In selbstlosester Weise hat er mich mit einer grossen Fülle wichtigen und aufschlussreichen Materials bekannt gemacht und mir viele bedeutsame Anregungen gegeben. Ich bitte ihn, meiner aufrichtigen Dankbarkeit gewiss zu sein.

Die gleiche Bitte richte ich auch an Fil. Dr. S. Lagercrantz, der mich aus seinen grossen afrikanistischen Literaturkenntnissen lebenswürdig Vorteil ziehen liess.

Herrn K. Stern hat die Berichtigung des deutschen Ausdrucks viel Mühe gekostet. Er hat mit einer grossen Sorgfalt gearbeitet und dazu ein beispielloses Interesse an den Tag gelegt, wofür ich ihm meinen herzlichsten Dank sage.

Im Verlauf der Besprechungen, die der Aufnahme meiner Arbeit in »Uppsala Universitets Årsskrift« vorangingen, hat Prof. Hj. Lindroth freundliches Interesse gezeigt, für das ich ihm herzlich danke.

Trotz all der Hilfe, die mir von sachkundigen Iranisten zuteil ward, werden sich natürlich in den Übersetzungen — zumal der Pehlevi-Texte — noch mancherlei diskutable Punkte finden. Ich darf aber wohl der Überzeugung sein, dass durch derartige strittige Stellen das eigentliche Resultat der Arbeit nicht beeinträchtigt wird.

Ich bitte schliesslich meine Leser über die typographischen Inkonsequenzen hinwegsehen zu wollen, die hier und da stehen geblieben sind, obwohl ich mich um ihre Behebung wiederholt bemüht habe.

Uppsala Dezember 1938.

Geo Widengren.

Einleitung.

Die religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat den sogenannten »Hochgöttern« oder »Höchsten Wesen« der Naturvölker lebhaftes Interesse zugewandt. Die Frage nach dem eigentlichen Wesen dieser Gottheiten wurde zum vieldiskutierten Problem. Nachdem zuerst Andrew Lang die Aufmerksamkeit in diese Richtung gelenkt hatte, war es W. Schmidt, der in seinem grossangelegten Werk »Der Ursprung der Gottesidee« die besondere Bedeutung klarstellte, die im Rahmen der religionsgeschichtlichen Erforschung der Urkulturen den Hochgöttern zukommt.¹ Seine Thesen sind bekannt: Die älteste Religion auf der Erde war die Verehrung eines allgütigen, allmächtigen, allwissenden Höchsten Wesens, eines Gottes, der im Himmel wohnte, aber nichts Naturhaftes hatte, also nicht als mit dem Himmel identisch zu betrachten ist. Nun haben jedoch die Untersuchungen Pettazzonis deutlich gezeigt, dass der grundlegende und elementare Zug im Charakter der Hochgötter eben ihre Verbindung mit dem Himmel ist.² Diese Verbindung kann so gedacht werden, dass der Himmel der Wohnsitz des Gottes ist. Aber nicht das ist das Primäre. Ursprünglich *wohnt* nicht der Gott im Himmel, sondern: er *ist* der Himmel. Oder richtiger gesagt: der Himmel ist Gott. Dieser uranische Charakter der Gottheit geht aus ihrer Verbundenheit mit den uranischen Phänomenen hervor. Pettazzoni hat die Aufmerksamkeit besonders darauf gerichtet, dass die Allwissenheit der Hochgötter ganz aus ihrer uranischen Wesensanlage zu verstehen sei. Gegen diese Resultate, zu denen Pettazzoni im Verlauf seiner Forschungen gelangte, hat Schmidt den lebhaftesten

¹ Schmidt, W., Der Ursprung der Gottesidee. I—

² Pettazzoni, R., Die (1922); La formation du monothéisme (RHR 1923); Allwissende Höchste Wesen (ARW 1930).

Einspruch erhoben. Des weiteren haben manche Forscher den Hochgöttern überhaupt den autochthonen Charakter abgesprochen und die Behauptung aufgestellt, dass man in diesen »Höchsten Wesen« im Grunde nichts weiter vor sich habe, als das Ergebnis christlicher oder islamischer Missionseinflüsse. Natürlich gibt es in der Tat Fälle, in denen eine solche Deutung möglich und nahelegend erscheint. Aber der Versuch, die Verehrung der Hochgötter durch derartige Hinweise ernstlich erklären zu wollen, muss wohl von vornherein als abwegig bezeichnet werden. Immerhin fordert die Lage der Diskussion eine Untersuchung, die die Hochgottidee eines vorchristlichen Kulturkreises zum Gegenstand eingehender Analyse macht, um die Behauptung missionarischer Beeinflussung ein für allemal zum verstummen zu bringen. Denn eines dürfte wohl klar sein: wenn es gelingt, eine strukturell identische Gottesvorstellung in einer vorchristlichen Kultur nachzuweisen, dann muss die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit der autochthonen Existenz des Hochgottglaubens auch bei den Naturvölkern unbedingt zugegeben werden. Es gibt eine solche vorchristliche Kultur mit einer ausgeprägten Hochgottvorstellung, nämlich die altiranische. Wenn man von der Religionsgeschichte her bislang nicht mit dieser Fragestellung an die Glaubenswelt Irans herangegangen ist, so dürfte das seinen Grund vor allem wohl in den grossen philologischen Schwierigkeiten haben, mit denen ein solches Unternehmen notwendig verbunden ist. Die Iranisten hinwiderum haben sich wohl zumeist nicht einen hinreichenden Kontakt mit den Problemen der allgemeinen Religionsgeschichte bewahrt. Wir meinen jedoch, dass auch der Iranistik starke Bereicherung und Anregung zu teil werden kann, wenn eine solche Konfrontation des von ihr gesammelten Materials mit dem Fragenkreis der allgemeinen Religionsgeschichte erfolgt, wie wir denn überhaupt eine wissenschaftlich gewichtige Aufgabe darin erblicken, dass der innerste Wesensgehalt der Hochgötter einmal einer schärferen Analyse unterworfen wird. Um das Resultat dieser Untersuchung hier vorwegzunehmen: wir glauben ohne weiteres sagen zu können, dass die Hochgötter prinzipiell als Schicksalsgötter zu betrachten sind, d. h. als absolute Beherrscher des Schicksals aller irdischen Geschöpfe. Nur von diesem Gesichtspunkt her kann ihr Wesen verstanden werden. An den Beginn unserer Untersuchung stellen wir im folgenden einen kurzgefassten

Oberblick über einige wichtige Kennzüge im Wesen der Hochgötter. Das nötige Material hierfür liefert uns die allgemeine Ethnologie. Wir bemerken jedoch ausdrücklich, dass von einer erschöpfenden Behandlung des Themas hierbei in keiner Weise die Rede sein kann. Wir begnügen uns damit, einen allgemeinen Umriss flüchtig und skizzenhaft anzudeuten, indem wir aus der Fülle des Materials hier und da einige besonders charakteristische Merkmale der »Höchsten Wesen« herausgreifen. Wir sind uns dabei völlig im klaren darüber, dass das Problem im Grunde eine tief ins Detail gehende, grossangelegte Spezialuntersuchung auf einem gesonderten ethnographischen Gebiet — am besten wohl Afrika — erheischt. Eine solche Untersuchung würde vielleicht auch die geschichtliche Entwicklung innerhalb derjenigen Stammesreligionen darstellen können, in denen eine Hochgottidee auftritt. Unser Interesse muss dagegen auf die strukturelle Analyse dieser Glaubensform konzentriert bleiben.

Das iranische Material habe ich selbstverständlich in erster Linie dem Awesta entnommen. Der heutige Kanon bietet uns aber bekanntlich nur letzte, recht ärmliche Überreste und Trümmer einer einst sehr reichen Literatur dar. Wir müssen darum versuchen, die darin enthaltenen Angaben aus anderen Quellen zu ergänzen. Zu diesem Zweck habe ich insbesondere auf die Pehlevi-Literatur zurückgegriffen, ferner auf die neupersischen Rivāyats und das ältere neupersische Schrifttum, soweit sich dort Angaben erhalten haben, die sich offensichtlich auf die Verhältnisse und Anschauungen früherer Zeiten beziehen. Des weiteren habe ich Mitteilungen klassischer, arabischer und persischer Autoren herangezogen und schliesslich auch versucht, die in syrischer Sprache vorhandenen literarischen Denkmäler nach Möglichkeit auszuwerten. Auch künstlerische Darstellungen und Münzen vermochten hier und da den Gang der Untersuchung zu fördern, die ihnen gelegentlich sehr aufschlussreiche Hinweise entnehmen konnte.

Man sieht; es ist — wenigstens dem äusseren Anschein nach — ein etwas bunt zusammengetragenes Material, das den in dieser Arbeit niedergelegten Forschungen als Ausgangspunkt und Grundlage dient. Sobald man es jedoch unter dem wesentlichen Gesichtswinkel der hier zur Erörterung stehenden Probleme betrachtet, wird man erkennen, wie sehr sich die bunte Vielfalt dennoch zu Einheit und Ordnung zusammenfügt. Man muss sich nämlich

vor Augen halten, dass die altiranische Kultur uns überall als eine wenig differenzierte Hirtenkultur entgegentritt, die den Vergleich mit den entsprechenden Kulturen der Naturvölker nicht nur zulässt, sondern geradezu nahelegt. Es war nicht zuletzt diese Ähnlichkeit der soziologisch-kulturellen Grundstruktur, was uns veranlasste, die — sicherlich aufschlussreiche — Parallele zwischen den altiranischen Glaubensvorstellungen und Kultformen und denjenigen der afrikanischen Naturvölker zu ziehen. Schon der Grundriss der Arbeit ist auf diese Vergleichsziehung hin angelegt, und das erste Kapitel, das vom Hochgottglauben afrikanischer Stämme handelt, ist darum nicht etwa eine zum Ganzen halb beziehungslose Beigabe, sondern vielmehr die unumgängliche Eintrittspforte zum Verständnis der späteren Abschnitte.

Weil bei den Naturvölkern der König oder Häuptling als Vertreter der Gottheit gilt und als solcher bestimmte Funktionen innehat, habe ich versucht, auch in dieser Hinsicht Vergleiche anzustellen, durch die — wie ich hoffe — manches an der Stellung der altiranischen Könige in klareres Licht gerückt werden dürfte.

Das iranische Material habe ich meistens in extenso angeführt. Ich ging dabei von der Erwägung aus, dass mancher Leser, — vielleicht auch der in den betreffenden Texten heimische Iranist, — es begrüßen wird, die herangezogenen Stellen unmittelbar vor Augen zu haben. Dort wo es mir nicht so sehr auf die Wiedergabe des genauen Wortlautes anzukommen schien, glaubte ich auf eine Anführung des Urtextes verzichten zu können. Hinsichtlich der Awesta-Texte musste ich mich leider auf die vorhandenen Übersetzungen verlassen, obwohl diese oft recht anfechtbare Deutungen bieten. Transkription und Übersetzung der von mir herangezogenen nicht schon früher anderweitig bearbeiteten Pehlevi-stellen wollen natürlich nicht als philologische Leistungen gewertet werden, sondern nur als Mittel zum Zweck dienen. Ich verweise hierbei im übrigen auf das im Vorwort Gesagte.

KAP. I.

Das Wesen der Hochgötter.

1. Das Material aus Afrika.

Wir gehen nun zur Durchmusterung des Materials über und vermerken zunächst die Reihenfolge, in der wir die einzelnen afrikanischen Stämme auftreten lassen wollen: West-Afrika—Kamerun—Kongo (Pygmäen)—Sudan (Niloten)—Ost-Afrika—Rhodesia—Süd-Afrika (Bantu, Dama, Hottentotten, Buschmänner).

Oberguinea (Bambara).

Der Name des Himmelsgottes bedeutet fast in dem ganzen zu Rede stehenden Gebiet 'Himmel', nur im Gebiet der Gur-sprachen und in Nordnigerien kommt statt Himmel auch 'Sonne' vor, die Vorstellungen sind aber die gleichen. Im Efik heisst Gott *abasi* und auch dies Wort bedeutet in Nachbarsprachen Himmel.¹

Bei den Bambara, einem Mandingostamm, liegt der eigenartige Fall vor, dass Gott mit dem islamitischen Namen Allah benannt, darunter aber der alte heidnische Himmels-gott verstanden wird; Allah ist hier nichts anderes als der Himmel, das zeigen zur vollen Genüge die folgenden Redensarten: 'Allah wird schwarz, Allah kommt herauf, Allah grollt, Allah leuchtet, es ist Allah'; sie bedeuten: Es steigt ein Gewitter auf, es will regnen, der Donner grollt, es blitzt, der Regen ist da . . . Vollends klar wird der Sachverhalt dadurch, dass in allen diesen Fällen statt Allah gelegentlich auch noch *sa* gesagt wird, und *sa* bedeutet den Himmel. Es hat also infolge islamitischen Einflusses der Ausdruck Allah die

¹ Africa I 8. 201.

Stelle des alten *sa* eingenommen, ohne dass dadurch die Gottesvorstellung sich gewandelt hat.²

»Gott ist der letzte Verursacher alles dessen, was auf Erden ist und geschieht; seine Eigenschaften sind solche, die auch wir als göttliche anerkennen. Die Vorstellungen über ihn lassen sich am besten erkennen aus den zahlreichen ehrenden Beinamen, die man ihm gibt. Bei den Yoruba ist sein eigentlicher Name *ṣorū* 'Herr des Himmels'. Beinamen sind *ṣṣṣ* 'Herr der Schöpfung', *ṣṣṣ* 'Herr des Lebens', *ṣṣṣ* 'Herr des Atems'. Die Akan nennen Gott *onyame* 'Himmel', *onyankopɔɔ* 'der grosse Himmel', *ṣṣṣṣṣṣ*, von *ṣṣṣṣṣṣ* 'Fülle, Mannigfaltigkeit', also 'Herr der unendlichen Fülle', *amāme*, 'der Sättigung, volles Genüge gibt', *amasa* 'der Regenspender', *amowia* 'der Spender des Sonnenscheins', *otumfɔ* 'der mächtige, allmächtige' ... Im Nupe bedeutet *soko* 'Gott, Himmel', und man gibt ihm folgende Beinamen: 'Gott, der Vater aller', 'Gott der allmächtige', 'Gott der allsehende'.«

»Wird Gott heute kommen', d. h. 'wird es regnen?' fragen die Ga, und die Antwort lautet: 'Ich weiss es nicht, er ist der Höchste, er tut, was er will'.«³

Bambara.

»Du reste l'abbé Henry, en analysant les expressions Bambara par lesquelles celle-ci disent: il pleut, le tonnerre gronde, etc. montre lui-même comment l'Allah des musulmans a été substitué à la vieille divinité Ciel-Atmosphère:

'J'ai toujours été surpris, dit-il, de la facilité avec laquelle le noir désigne un bienfait divin du nom de son Auteur et, quand, au temps de l'hivernage, il reçoit le bienfait des bienfaits, la pluie qui fait germer les plantes et croître la moisson, voici sa façon de s'exprimer: *Alla bi fign*, *Alla bi na*, *Alla bi kouloukoulou*, *Alla bi yégé yégé*, *Alla do*, etc. Dieu nourrit, Dieu arrive, Dieu gronde, Dieu étincelle, c'est Dieu, etc. Ce sont là des expressions purement métaphoriques (2) pour dire: 'Les nuages s'amoncellent, il va pleuvoir, le tonnerre gronde, il fait des éclairs, c'est la pluie'.

² Africa I 8, 201 f. Vgl. Henry, J., L'Âme d'un peuple africain, Münster i. W. 1910 S. 76 ff. 239, 241.

³ Africa I 8, 202 f.

⁴ Ib. S. 204.

«(2) Elles ne sont nullement métaphoriques, l'abbé Henry va le dire lui-même un peu plus loin.»

Les mêmes métaphores, je les retrouve dans sa bouche avec un sens absolument identique, mais en termes bambara cette fois 'Sa bi fign, sa bi na, su bi koulouloulon, sa bi yégé yégé, sa do' signifient également: 'Les nuages s'amoncellent, il va pleuvoir, le tonnerre gronde, il fait des éclairs, c'est la pluie'. Le mot *sa* étant exclusivement bambara, on ne peut raisonnablement pas le regarder comme postérieur au mot arabe: le noir le possédait donc avant de connaître le mot *Alla*. Ce mot ne signifie pas 'nuage', 'tonnerre', 'éclair', 'pluie', il y a tout lieu de croire qu'il fut un temps où, comme aujourd'hui, il réveillait en son esprit un concept identique à celui qu'éveille actuellement le mot *Alla* et, par ce mot *Alla*, de langue étrangère, il ne fait qu'exprimer un concept depuis longtemps possédé par lui (2).¹

(2) «Ceci est exact, sauf qu'il faut bien entendre que par *sa* le Bambara, comme le Malinké a toujours entendu l'Atmosphère-divinité, le Dieu-Atmosphère, et non pas le dieu omnipotent, unique et créateur du ciel et de la terre qu'est l'Allah musulman. Voici exactement ce que veut dire *sa* (Dictionnaire Bambara-Français de Mgr Bazin, p. 495): *Sa* ou *Sau* signifie: 1° air, atmosphère, 2° pluie, nuage.»

«Tous ces raisonnements de l'abbé Henry, si subtils qu'ils soient, ne nous persuaderont pas que dans le mot *sa* les Bambara aient enfermé autrefois l'idée d'un Dieu suprême, omnipotent, unique, créateur du ciel et de la terre. L'évidence même est que *sa* signifie l'atmosphère et que c'est l'atmosphère qui pleut, grêle, érie, brûle, etc. pour le Bambara. Ce n'est que par le remplacement de *sa* par l'Allah des musulmans que les Bambara sont arrivés à l'idée d'un Être supérieur distinct du Ciel-Atmosphère qui produirait tous ces phénomènes atmosphériques. C'est donc là une influence musulmane assez récente.

En définitive, les Bambara ont toujours eue à un dieu-foudre, mieux à un Dieu Ciel-Atmosphère en général. Mais ils n'ont jamais eu par eux-mêmes l'idée d'un dieu suprême et cette croyance ne date que d'une islamisation partielle des idées Bambara à partir du XVII^e siècle.»²

¹ Tauxier, L., La Religion Bambara, Paris 1927, S. 173 ff.

Ashanti.

Unter den Ashanti wird ein höchstes Wesen, 'Nyame, verehrt. Über seine Verehrung sagt Rattray: »From the very fact that 'Nyame, the Sky God, is considered too remote to be concerned very directly in person with the affairs of man, and has delegated His powers to His lieutenants, the *absum*, or lesser gods, it would perhaps be natural to expect that His worship, sacrifice, priesthood, and temples should be lacking ... But it is hardly an exaggeration to say that every compound in Ashanti contains an altar to the Sky God, in the shape of a forked branch cut from a certain tree ... which the Ashanti call 'Nyame dua lit. God's tree. Between the branches, which are cut short, is placed a basin, or perhaps a pot, and in this receptacle is generally to be found (besides the offering) a neolithic celt ('Nyame akuma, God's axe).

These altars to the Sky God, together with the figure of the man making the offering, are one of the constantly recurring designs on ancient Ashanti weights ... Beside these rude altars, are to be found, hidden away in remote corners of the older palaces, beautifully designed temples to the Sky God.» »The gold and silver ornaments, in the form of crescent moons, worn round the young priest's necks, have embossed upon them the sun, the moon, and the stars.»¹

Sehr beleuchtend für die Stellung, die der Himmelsgott 'Nyame in der Vorstellungswelt der Ashantileute einnimmt, sind die Sprichwörter, die von Rattray veröffentlicht sind. In einigen von diesen tritt der Gott als unentrinnbare Schicksalsmacht auf.

»9. The destiny the Supreme Being has assigned to you cannot be avoided. *Nkrabea*. Deriv. *akra*, soul, and *bea*, place or manner; hence, destiny. The present writer has not seen it mentioned in the works of any previous writers on the natives of the Gold Coast that these natives, the Ashantis, are just as much believers in Kismet as a Mohammedan.

The following seems the idea generally held. Each human being's destiny is preordained and the spirit sets out to enter its mother's womb already knowing its destiny. This has been given it by *Onyankôpû*, as the legend given later shows ... The rein-

¹ Ashanti, Oxford 1923, S. 141 f.

² *ib.* S. 143.

incarnated soul then takes its way to this world with its destiny already arranged. It is thought possible, however, for a man's destined hour of death to be cut short by an accident . . . As long as a man is alive, his *ekra* and how it is regarded is more or less defined . . . There is nothing, let it be clearly understood, of spiritual or moral wellbeing attached to it. It is rather the bearer of luck, good or bad . . . The legend about destiny referred to above is as follows. *Onyanköppö* gave a soul which was setting out for earth two bundles, a large and a slightly smaller one. The soul was told to hand over one of the parcels, the larger, to another soul which it would find on reaching the earth. The soul to whom these destiny parcels were given changed them, taking as its own the one it had been ordered to give up to another. On coming to the world the soul, now an incarnated one, found its parcel contained only rubbish, whereas the one (the wrong one) it had handed over to the other soul, contained nuggets and gold dust. In other words, the destiny of one was poverty, while the other was born a rich man. Nor does the story end here, for when the person died and returned to *Onyanköppö* and complained of the fate that had been assigned to it in life, *Onyanköppö* blamed it for having changed these destinies, its own and that of another entrusted to it. This myth is of value as showing that the *ekra* is supposed to come from *Onyanköppö* before the person is born and returns to him after death.*

10. The fate (lit. words) that the Supreme Being has beforehand ordained, a human being does not alter.

*11. If the Supreme Being does not kill you but a human being kills you, you do not die.

The idea underlying this saying is perhaps explained by the belief noted above (No. 9), that should a person meet his death before the time prearranged for him, his spirit continues to haunt this world till his allotted span is full, after which it has permission to depart to the spirit world. Again, it may simply mean to exemplify the impossibility of a man avoiding his destiny; and 'but a human being kills you' may mean 'tries to kill you' when he fails to be able to do so, as *Onyanköppö* had not yet ordained it.†

* Ashanti proverbs, Oxford 1916, S. 25 ff.

† ib. 8, 27.

Isoko.

Isoko religion begins with *oghene* the Supreme Being, who is believed to have created the whole world and all peoples, including the Isokos. He lives in the sky which is a part of him, sends rain and sunshine, and shows his anger through thunder. *oghene* is entirely beyond human comprehension, has never been seen, is sexless, and is only known by his actions, which have led men to speak of *oghene* as 'him', because he is thought of as the creator and therefore father of all the Isokos. He is spoken of as Our Father (*ose Mare*) never as My Father. *oghene* always punishes evil and rewards good, a belief that leads the Isokos to blame witchcraft for any evil which may happen to a good man. As however *oghene* is so distant and unknowable, he has no temples or priests, and no prayers or sacrifices are offered to him direct. To bridge the gulf between himself and man, *oghene* has appointed an intermediary, called *oyisi*, which is referred to as *uko oghene* or 'messenger of *oghene*'. This *oyisi* is a pole about 8 feet long made from the *oyisi* tree, erected after a seven-fold offering to *oghene*, in the compound of the oldest member of the family, and only in his. Before this pole the family *okpah* (Elder) throws his used chewing stick each morning and offers prayer for the family and town. Through *oyisi*, *oghene* can be invoked in case of calamity or need.¹⁰

Dahome.

Dahomean religious belief falls logically into several subdivisions, the first of which is that of the Great Gods. These are ordinarily spoken of as three in number — *Mawu-Lisa*, the Sky, *Sagbata*, the Earth, and *Xevise*, Thunder and the Sea. From the time of earliest European contact *Mawu* has been envisaged as being the African parallel of the Christian God, and it is interesting that the earliest missionaries, in making their translations into the native vernacular, used the name *Lisa* for that of Jesus. It is with full realization of the controversy as to the universality of the belief in one God, particularly as that belief is mirrored in the West African concept of a Supreme God, that I take the

¹⁰ Africa VII 8, 163.

position that it is not tenable to hold that the role of *Mawu* as envisaged by the Dahomeans supports this, either as to the outward aspects of the deity as reflected in mythology and cult, or as to the inner psychological reactions of the Dahomean people themselves. For while the Dahomean will say, when speaking to a European, that *Mawu* is the Creator of all things, we find that *Nana Buruku*, a mythological character, said to be the parent of *Mawu*, is also termed the Creator. Again, *Mawu* who incidentally is a woman, the sister-wife of *Lisa*,* is not allpowerful. Having divided her kingdom among her children, she renounced her power over those portions of it she gave away, and only retained the power of creation and surveillance over human beings.

„These souls“ (die drei Seelen des Menschen) are intimately related to the cult of *Fa*, or Destiny. This cult, which came to Dahome from the Yoruba ... is a system by which the fate of man is made known to him. The cult is practised by diviners ... Man's fate is his *Kpeli*, and *Kpeli* is derived from the *Djéti* of an ancestor ... (*Djéti* ist eine Seele, die auch als Schutzengel des Individuums auftritt, Africa V S. 289). It is because of this that when the *Bokón*, the diviner, is called three months after the birth of a child to determine which ancestor is its *Djéti*, that he can identify the spirit from which the infant derived its ancestral soul.

Fa, Destiny, is 'the writing of *Mawu*', and while personified in some of the myths, nevertheless is not generally conceived as anthropomorphic ... To understand *Fa*, one must understand the character of *Legba*. *Legba*, in essence, is to be regarded as the deification of the concept of the accidental in human destiny ... *Mawu* designates those who shall live and those who shall die, those to whom good is to come and those who are to suffer misfortune. This decision itself is contained in *Fa*. *Fa*, however, has in no sense the execution of these commands ... (Diese werden durch die Götter ausgeführt.). The messenger who takes decrees of *Mawu* to the powers which execute her will is *Legba*, and it is therefore quite possible for *Legba* either to refuse to transmit a message, or to change a decree to favour one who has well

* Myths given by priests who do not belong to the *Mawu-Lisa* cult state that *Mawu* is androgynous.

propitiated him. It is for this reason that the Dahomeans say, 'before *Fa* can eat, *Legba* must be fed'.¹²

Eweer.

»Die Gottesvorstellung der Eweer scheint sich am sichtbaren Himmel gebildet zu haben. 'denn wo der Himmel ist, da ist Gott'. Die Grenzenlosigkeit und lichte Gestalt des Himmels hat ein bestimmtes Bild von Gott in ihrem Innern erzeugt. Die über den Himmel sich ergießende Lichtfülle ist das Öl, mit dem Gott seinen Riesenleib salbt. Das Blau der Himmelsfarbe ist der Schleier, mit dem er sein Angesicht verdeckt, und die verschiedenartigen Wolkenbildungen sind das Kleid und der Schmuck, die Gott zu bestimmten Zeiten anlegt. Natürlich traten die verschiedenen Züge dieser Vorstellung bei den verschiedenen Stämmen verschieden stark in den Vordergrund. Die einen hielten sich mehr an die Unsichtbarkeit Gottes, die andern mehr an den sichtbaren Schleier und das Kleid, noch andere verloren den Zusammenhang mit Mawu, dem sichtbaren Himmel, als Verehrungsgegenstand vollständig. Sie legten die Eigenschaften Gottes einem ihrer *trône* in der Weise bei, dass er für sie ganz an die Stelle Gottes trat. Als Missionar Wolf im Jahre 1847 zum ersten Male nach Peki, einem Inlandstamme, gekommen war, um seine Missionstätigkeit unter ihm in Angriff zu nehmen, da nannte man ihm als den einzigen dort bekannten Gottesnamen *dzingbe*, Himmel; er führte diesen Gottesnamen auch in die älteste Literatur ein ... Er hatte damals noch keinen Einblick in die Bedeutung dieses Wortes und hielt es für gleichbedeutend mit Gott, Mawu. Erst zehn Jahre später wurde der Name Mawu durch Missionar Schlegel, der im Stamme der Adakluer arbeitete, in die Literatur eingeführt. Dort sowohl als auch im Stamme der Hoer wurde der Begriff Gott von dem Begriff Himmel, *dzingbe*, unterschieden ...

Am Agu steht man vor der interessanten Tatsache, dass der Stammestrô Kpaya als völlig gleichwertig mit dem Mawu der anderen Stämme gefasst wurde. In ihren Götterkreis ist zwar auch ein Mawu aufgenommen, er aber wird als Sohn des Kpaya angesehen und ist verheiratet mit Kusoako, mit der er einen Sohn erzeugte, der Mawute, Gottes Eingeborener, genannt wird. Alle

¹² Africa V S. 290 f.

sonst dem Mawu zugeschriebenen Eigenschaften werden am Agn auf Kpaya, Mawu und Mawute verteilt ... Im Gegensatz zu Peki, Ho und anderen Inlandsstämmen wird in Aulö dzingbe, der Himmel, nicht verehrt ... Im Ewelande gibt es mehrere fremdsprachige und mit den Eweern nicht verwandte Stämme, wie z. B. Azotime, Avatime, Akpafu und andere, in deren Sprachen der ursprüngliche Gottesname verloren gegangen ist und die dafür den Gottesnamen Mawu aufgenommen haben. Dieser Vorgang war bei Ankunft der Missionare eine längst vollzogene Tatsache.»¹²

»Mawu, Gott. Der Name Mawu sagt, dass Gott der Geber aller Dinge und dass nichts mit ihm zu vergleichen ist ... Gott ist sehr weise. Sein Wissen ist ein vollkommenes, weil sich ihm auch die Gedanken und Herzen der Menschen nicht entziehen können.«¹³
Er gibt Regen.¹⁴

»Das Schlechte gefällt Gott nicht. Er sandte deswegen seine Kinder, die trôwo, und befahl ihnen, den, der Schlechtes tue, sofort zu töten. Wer das tut, was in den Augen Gottes gut ist, bekommt Gutes von Gott; das Schlechte aber vergilt er mit Schlechtem. Die trôwo, die Gott vorangehen, müssen ihn töten.«¹⁵

»Unter den Himmelsgöttern steht der grosse Gott an der Spitze, den die Eweer im Bilde des Himmels erfasst zu haben scheinen. Während nun die einen im sichtbaren Himmel Gott anschauen, so scheinen für die Tieferdenkenden die Wolken, das Licht und das Blau des Himmels nur Schleier und Kleid Gottes zu sein, hinter welchen er selbst unsichtbar lebt. Gott ist deshalb für sie ein Gott der Ferne und ein verborgener Gott, von dem man nur soviel weiss, dass er einstens die Menschen ungehindert mit sich verkehren liess, dann aber durch Schuld der Menschen sich in unendliche Fernen zurückzog und dort nach Auffassung der einen in einem von Feuer umgebenen Raume, nach andern aber in einem Hause wohnt, das in einem grossen, mit Bananen bepflanzen Garten steht. Damit ist der Gedanke bestätigt, dass Gott vom Himmel getrennt und persönlich gedacht wird. In engster Beziehung zu dem grossen Gott steht das Götterpaar *Sogblê* und *Sodza*. Die Erscheinungsformen beider sind Blitz und Donner.

¹² Spieth L., Die Religion der Eweer, Göttingen & Leipzig, S. 5–6.

¹³ ib. S. 15.

¹⁴ ib. S. 15.

¹⁵ ib. S. 16.

Sogblē, auch *Sotsa*, der männliche *So'*, genannt, ist der älteste Sohn Gottes, den er in zündendem Blitze und mächtigen Donner-
schlägen als seinen Boten auf die Erde schickt, um hier seine
Strafurteile auszurichten. Er heisst deshalb auch *nugblēla*, 'Verder-
ber'. *Sodza*, auch *Sono*, weibliches *So'*, genannt, offenbart sich in
dem ruhigen Leuchten des Blitzes und dem leise nachrollenden
Donner. Es entspricht ganz der weiblichen Natur, wenn *Sodza*
bei ihrem erzürnten Gemahl *Sogblē* Fürbitte für die Menschen ein-
legt, wenn dieser nämlich gewaltig donnert und droht, die Men-
schen, welche Gott gemacht, zu zerschmettern, so ermahnt sie ihn:
Halt ein, halt ein! Auch die übrige Tätigkeit der beiden Götter
entspricht dem männlichen und weiblichen Charakter. Während
Sogblē den Krieger aus seinen Gefahren errettet, bewacht *Sodza*
Haus und Hof, dass ihnen nichts Böses zustossen kann; und
während der erstere den jungen Mann tüchtig zur Arbeit macht,
so ist *Sodza* als Regenspender die Mutter des Wachstums, der
Feldgewächse.¹⁷

a. Die besonderen Götterverhältnisse am Agu.

Mawū. »Die Eigenschaften des Gottes Mawū sind Macht und
Zorn. Mawū sagt, er habe die Palmen auf die Erde gesandt. Er
ist es, der auch den Regen gibt. Mawū ist ein guter trō, denn er
gibt den Menschen das Leben. Wer keine Kinder hat, geht zu
dem Priester des Mawū, bringt ihm Palmwein, Kaurimuscheln,
Hühner oder eine Ziege und bittet ihn um ein Kind. Mawū gewährt
ihm auch seine Bitte. Ist jemand krank, so lässt er sich zu dem
Priester des Mawū bringen. . . .

Mawū tötet aber auch die Menschen. Hat ihn jemand erzürnt
und bittet ihn nicht sofort, so tötet er ihn. Seinen Zorn erkennt
man daran, dass der Regenbogen nicht über dem Berg, sondern
über dem Tale steht. — Steht der Regenbogen über dem Tale, so
sagt man: Mawū ist zornig. Man pflegt ihm dann Palmwein und
Blut auf die Erde zu giessen, damit er nicht mehr zürnt, sondern
sich ruhig verhält. Die Ursache seines Zornes ist der Ungehorsam
der Menschen.¹⁸

¹⁷ Spieth, Die Ewe-Stämme, Berlin 1906 S. *67. (Austührlicher S. 424 f.)

¹⁸ Spieth, Die Religion der Eweer, S. 25.

b. Himmelsverehrung. Die einzelnen trô-Gestalten in Peki.

»Der Himmel ist unser Vater. Er hat einen Priester, den man dziasi, 'Priester des Himmels' nennt.

Jenseits des sichtbaren Himmels gibt es noch einen zweiten, der Wohnsitz des grossen Gottes ist ... Missionar Wolff schreibt im Jahre 1848 aus Peki folgendes:

Die Pekier haben ein Bewusstsein von einem höchsten Gotte, den sie Dzingbe ... nennen. Seinen Aufenthalt verlegen sie über die Wolken hinaus in ein Gebiet, das sie Assron heissen. Zuweilen geht Dzingbe auf den Wolken einher. Wenn es donnert, vernimmt man die Tritte seiner Füsse ... Bei gewissen Gelegenheiten schlachten sie ein Schaf und binden dasselbe an einen Baum. Kommt nun ein Gewitter oder ein starker Wind, so heisst es: Dzingbe kommt und isst das Schaf.¹⁷

»Zur Zeit unserer Vorfahren geschah es, dass jemandes Herz zerbrochen war. Da kamen alle Ärzte zusammen, um ihn zu heilen; aber es gelang ihnen nicht. Einer der Vorfahren des Nfodzo Kwadzo¹⁸ in Avetile war ein Medizininhaber. Diesen baten sie, dass auch er kommen und sich den Menschen ansehen möge. Als er ankam, sagte er zu allen, die bei dem Kranken waren, um ihm Zauberschürze um die Arme zu binden, dass das keine gewöhnliche Krankheit sei; dieselbe komme aus Dzingbe (dem Himmel). Sie dürften ihm deswegen keinen Zauber mehr machen.«¹⁹

Er gibt Befehl, ein Schaf und eine Blitzaxt zu bringen.

»Die Brüder des Kranken brachten dem Manne die Blitzaxt. Da legte er den kleinen Stein in die Kalebasse und hielt dieselbe in die Höhe und betete also: 'O grosser Gott, der du in der Höhe bist, dich rufe ich an; antworte mir!

Ich rufe dich nicht an, wie das die Kinder zu tun pflegen.

Der Grund, warum ich dich anrufe, ist der:

Als du donnertest, da erschrak dieses Kind und fiel auf die Erde.

Es fürchtete sich sehr und sein Körper wurde schlaff, so dass eine Wunde darin entstand.

¹⁷ Spieth, Die Religion der Eweer, S. 47.

¹⁸ So heisst der Priester des Dzingbe in Avetile, ib. S. 47.

¹⁹ ib. S. 47.

Wir aber — Kinder sind wir, die nichts zu tun vermögen.
Du bist Besitzer der Kraft.

Die Medizin, die ich zurechtete, habe ich in deinem Namen
zurechtet.

Ich habe keinen Speichel in meinem Munde, du bist der Be-
sitzer des Speichels!

So komm nun und spritze deinen Speichel über diese Medizin!
Und wenn sie dieses Kind damit baden,
so möge die Wunde aus seinem Körper herauskommen,
so dass es wieder gesund wird.

Wenn irgend jemand diesem Kinde Medizin macht,
so segne du dieselbe, damit es gut wird!

Dann sagte der Mann: 'Wenn jetzt dem Kinde jemand Medizin
machen will, so mag er es ungehindert tun'. Als er das gesagt hatte,
machten alle Ärzte dem Kranken Medizin und allmählich genas
es wieder.²²

»Werden die Peklar von einer Krankheit befallen, so gehen
sie zum Priester des Dzingbe und lassen sich Medizin von ihm
geben ...

Wenn es garnicht regnen will, so kommen die Leute zu dem
Dzingbepriester. Er nimmt Palmwein und mit Öl gemischtes Mehl,
steht und betet also: 'O Gott, dem wir Dank schuldig sind!

Es ist sehr dürr;

gib deswegen, dass es wieder regnet
und die Erde wieder kühl werde,
damit die Feldgewächse gedeihen!

Dann wollen wir dir ein Schaf und eine Ziege bringen!

Nach diesem Gebet kauft er ein Schaf, nimmt es hinaus auf
den Weg, stösst dort zwei Stangen in die Erde und bindet oben
eine Querstange darüber. Nun bindet er das Schaf an die Quer-
stange und sagt:

'Dzingbe, hier ist dein Schaf;

komm, nimm es in Empfang und iss es!

Zuweilen wird auch ein ganz weisses Huhn für Dzingbe ge-
schlachtet.²³

»Wenn Gott 'um einen Menschen ist', so offenbart sich das

²² Spieth, Die Religion der Eweer. S. 47 f.

²³ Ib., S. 50.

dadurch, dass dieser in seinen Unternehmungen mehr Glück hat als ein anderer. Zwei Menschen gehen z. B. mit ihrer Ware auf den Markt; verkauft nun der eine die seinige um einen höheren Preis als der andere, so zeigt das, dass Gott bei ihm ist. Zwei Jäger gehen miteinander auf die Jagd. Der eine erlegt ein Wild und der andere nicht. Das beweist, dass Gott bei dem ersten ist. Zwei Brüder pflanzen je ihren eigenen Acker an; die Ackergewächse des A. aber sind schöner und wertvoller als die des B. Das beweist, dass Gott den A. umgibt. Wird jemand sehr alt, so zeigt das, dass Gott ihn umgibt (bei ihm ist).

... Leute, deren Haare grau und deren Bart weiss geworden, sind Lieblinge Gottes. Man sagt: 'Gott hat sie lieb und gibt ihnen ein langes Leben'.²¹

Zu dem Götterpaar Mawu Sodza und Mawu Sogblē »gesellt sich noch Sowlui, der Gott der Kaurimuscheln und Diener Gottes. Er verwandelt seinen Günstlingen im Laufe der Nacht Bohnen, Korn und Erdnüsse, welche sie in Töpfen aufbewahrt hatten, zu lauter Kaurimuscheln. Dem Günstling ist jedoch das strenge Gesetz gegeben, dass er sich nirgends als Günstling des Sowlui verraten darf. Übertretung dieses Verbots wird mit sicherem Tode bestraft.

Der Segen Gottes, womit er seine Lieblinge segnet, heisst Sowlui.²²

e. Der Ho-Stamm.

»Allem Anscheine nach haben die *Eweer* Gott im Bilde des Himmels erfasst. Es ist ihnen gleichviel, ob sie sagen: *Mawu nye gā* oder *dzingbe nye gā*, 'Gott ist gross' oder; 'der Himmel ist gross'. Der grosse Gott ist der Himmel, der flache Himmel, dessen Grenze noch niemand gesehen hat. Gefragt, warum sie den Himmel als Gott verehren, antwortete der Priester der Erde: 'Oder hast du je einmal die Grenzen des Himmels gesehen?' *Dzingbe* ist der sichtbare Himmel, und der sichtbare Himmel ist *Mawu ga*, der grosse Gott.

... In einer grösseren Versammlung sagte ein Mann: 'Ich habe immer zu dem sichtbaren Himmel als zu Gott aufgeblickt. Wenn

²¹ Spieth S. 17.

²² ib. S. 17.

ich von Gott redete, so sprach ich vom Himmel, und wenn ich vom Himmel sprach, so dachte ich an Gott'.²⁰

Die dem *Sodza* gegebenen Beinamen sind deutlich aus den an ihn gerichteten Gebeten zu ersehen. Er wird in denselben angeredet als ... 'Mutter der Menschen und der Tiere, Schiff voller *Yams*, und Schiff voller *ele*, Schiff voll der buntesten Fülle' ...

Ein in manchen Gebeten vorkommender Zusatz heisst: *Kufia, dufia*, 'König des Todes und König der Städte', er verfügt demnach über Leben und Tod'. ... Man gibt ihm auch den Beinamen ... 'Du Übel der Handelsleute und du Glück der Ackerbauern; du Mutter der *Tsier* und Mutter der *Eweer*'. Weiter sagt man von ihm: 'Dein Kommen macht Weinen, dein Gehen macht Weinen'. Die Meinung davon ist: 'Wenn es nicht regnet, so klagen die Leute, und wenn es zuviel regnet, so sind sie wieder unzufrieden ... Er verfügt über die Menschen und bewacht sie in der Weise, dass er bei jedem Menschen, bei dem Reichen und bei dem Armen ist. Er gibt ihm Nahrung, gewährt ihm Schutz und verfügt über sein Geschick. *Mawu Sodza* ist es, 'der deinen Acker segnet. Wenn du ein Kleid webst, so verkaufst du es mit seiner Hilfe teuer. Jede Arbeit, die du verrichtest, segnet er; und wenn er nicht bestimmt hat, dich zu töten, so hast du Ruhe. Begleitet er dich nicht als Führer, dann ist alles umsonst, was du tust. Selbst dein Vertreiben des Übels ist vergeblich; du musst sterben.'²¹

Trotz dieser guten Eigenschaften wird *Mawu Sodza* auch *didrito*, 'unredlicher' Gott genannt. Wie alle *Eweer*, so stehen auch die *Hoer* vor Lebensrätseln, die ihnen niemand lösen kann, und deren Dasein sie auf *Mawu Sodza* zurückführen. Die Verschiedenheit der Charaktere unter den Kindern ein und desselben Vaters, die Verschiedenheit des Besitzstandes und endlich die Tatsache des Todes, — das alles sind Einrichtungen, unter welche die Menschen mit unabweislicher Gewalt gestellt sind. Leichter wird es ihnen noch, sich mit dem Tode als einer alle gleichmässig beherrschenden Macht auszusöhnen als mit der Tatsache der Verschiedenheit der Beanlagung und des Besitzes der Menschen. Es gibt Leute, die nur ganz wenig arbeiten und doch

²⁰ Spieth, Die Ewe-Stämme, S. 423.

²¹ *ib.* S. 425 f.

grosse Reichtümer durch ihre Arbeit erwerben. Andere arbeiten viel, haben aber von ihrer Arbeit keinen Ertrag. Sie sind arm und haben nichts zu essen, während die andern im Überfluss leben.»²⁴

d. Der Matse-Stamm.

«*Adumangama* ... und *Mawu Sodza* sind ein und derselbe Name ... Seine Beinamen sind: 'Gott *Sodza*, Mutter des Palmweins, Schiff voller Yams und Schiff voller *tele*, linke Hand, die Glück bringt; (Gott), der den Menschen macht, der den Menschen ernährt'. «Der Gott *Sodza* besitzt das Leben. Er gibt den Menschen und den Pflanzen des Feldes das Leben; er gibt dem Menschen (alles), was er nötig hat ... Trockenheit oder Dürre, der Regen und der Blitz, der vom Himmel leuchtet und auf Erden gewaltig wirkt, sie alle sind die Kraft Gottes ... Ich habe gehört, Gott sei geizig wie die Menschen. Die Leute sind neidisch auf meine Reichtümer; aber auch Gott, der im Himmel wohnt, ist neidisch auf mich, weil er befürchtet, dass ich ihm gleich sein werde; deswegen liess er in meinen Kokosnussbaum den Blitz schlagen ... Nur der Gott *Adumangama* ist gross, ausser ihm gibt es niemand. Alles, was heute geschieht, hat er getan; wenn er nicht will, so geschieht es nicht.»²⁵

«Als Gott den Menschen gemacht hatte, da band er etwas in gleiche Bündel, dass der Mensch wählen solle, welches er wolle. Das erste, was Gott zusammenband, waren die Reichtümer der Welt; in den zweiten Bündel tat Gott Steine und in den dritten Salz. Hierauf rief Gott den Menschen und sagte zu ihm, er solle diese drei Bündel hoch halten und einen derselben nehmen. Der, den er mit Reichtümern gefüllt hatte, war sehr leicht. Dann nahm er den, in dem das Salz war, und Gott frug ihn, ob der ihm gefalle? Der Mensch antwortet: 'Ja, der gefällt mir'. Als er ihn aber zu Hause öffnete, siehe, da war lauter Salz darin. Da brachte der Mensch Gott den Sack wieder zurück und sprach zu ihm: 'In dem Sack ist lauter Salz, tausche mir ihn deswegen um!' Da antwortete Gott dem Menschen: 'Das, was der Mensch an seinem Entstehungsort erhalten hat, kann er nicht wieder umtauschen; was

²⁴ Die Ewe-Stämme, S. 427.

²⁵ ib. S. 786 f.

er am Entstehungsort empfing, das muss er behalten¹. Von da an wird die Not zugleich mit dem Menschen geboren; denn er verliess den Sack der Freuden und wählte den der Not.²⁰

e. Der Gbeleve-Stamm.

»Gott ist weiser als wir Eweer, Er hat alles gemacht, was wir sehen. Gott handelt aber auch unredlich, weil er zu allem, was er in seiner Weisheit machte, auch das Übel machte. Er machte die bösen Zauberer, die Diebe und die Ehebrecher, und setzte sie unter die anderen Menschen. Gott gab den einen Menschen Kaurimuscheln, damit sie sich freuen; andere dagegen sind arm und haben Mangel ... Wir alle sind zwar Menschen, aber wir haben ganz verschiedene Gesichter. An dem allem erkennen wir, wie ungleich er die Menschen behandelt. Wie Gott zu seiner Weisheit gekommen ist, kann man nicht wissen, weil niemand die Gedanken seines Erzeugers kennt. Unsere Vorfahren pflegten zu sagen, dass der Gott jedes einzelnen Menschen verschieden sei. Der Gott der Guten ist verschieden, und der Gott der Bösen ist auch verschieden.«²¹

Ibo.

»Obumo, the Thunderer, is not only regarded by most present-day Ibibio as the principal deity, but as the great First Cause — the All-Father — from whom everything which exists has sprung. His home is in the sky, and, as he is too far off to trouble much about the smaller concerns of men, he leaves them in the hands of lesser powers; reserving to himself the ordering of the great events of the year, such as the division of the seasons.«

»He happened to mention that the only case in which, to his knowledge, altars were erected, was on the occasion of sacrifice made to Eka Abassi (Mother of God). Acting on his hint, careful inquiries brought out an ancient belief that the latter was the Divine Creatrix ... from whom Obumo the Thunderer sprang, a virgin birth.«²²

²⁰ *Ib.* S. 788 f.

²¹ *Die Ewe-Stämme*, S. 888.

²² Talbot, P. A., *Life in Southern Nigeria*, London 1923, S. 7.

²³ *Ib.* S. 8.

»To Abassi Obumo, the Thunderer, human sacrifices were always offered at the time of the New Yam Festival. A very tall tree was chosen for the purpose. Bark, stripped from piassava palms, was wrapped round the victim so as to envelop him completely, and he was then tied, bundlewise, to the trunk, some distance from the ground. Chief Hanshaw discovered one such sacrifice a few years ago, and at Atebio — a town of some importance in the centre of the District — several trees are to be seen which, in olden days, were set apart for thus bearing the thunder god's offering.»²⁴

»Among Etcho Ibo, especially those to the west of the Otaminni River, Amade Onhia has practically usurped the place of Chi, the Creatrix, and reigns as supreme deity. For months after our arrival, we were invariably told by natives of all parts of the Division that the Thunderer was distinct from his brother Igwe, Lord of the Bright Sky. Later on, while collecting information concerning rain-making by magical means, it transpired from the words of the invocation used that the two originally symbolized different aspects of the personality — Zeus of the thunder, lightning and storm cloud, Lord of the dark sky as well as the bright. Now, though most people regard them as separate deities, the old idea has not yet died out, especially among rainmakers.

Formerly, it is said, Igwe was more generally worshipped than at present. This was explained as due to the fact that the God of the Bright Sky only gives advice by his oracles and does not ensure wealth, health or special good fortune to his votaries; while these additional gifts may be obtained through prayer to Amade Onhia.»²⁵

Kpelle.

»Gott heisst yala, Gbande ngala, Gbunde und Loma gala, Mende ngēwo. Kpelle yala hängt wahrscheinlich zusammen mit yele 'Luft-raum, Himmel'. Auf den gleichen Zusammenhang weist ngēwo 'Gott' hin; lē ist in ngēwo ausgefallen, wie im Me häufig geschieht und wie es in den folgenden beiden Wörtern des gleichen Stammes ebenfalls geschehen ist: ngēwo 'dry season', ngenda 'morning':

²⁴ Life in Southern Nigeria, S. 17.

²⁵ Talbot, P. A., Some Nigerian Fertility Cults, London 1927, S. 52.

beide enthalten das aus *ngēlē* verkürzte *ngē*, das auch etymologisch mit *Kpelle yele* identisch ist (die GF von *Kpe yele* ist *ngēlei*). Das *wē* in *ngēwō* ist Angleichform < *ngē wa* d. h. 'grosser Himmel'. Ebenso denke ich mir *yaļa* aus *yele wa* entstanden (auch im *Kpe* ist *waļa*, verkürzt *wā* 'stark gross') zunächst infolge Zusammenziehung *yele wā* > *yeļa* und dann mittels Angleichung des 1. Vokales an den 2.: *yaļa*. Man beachte auch, dass es in Anrufungen Gottes häufig heisst: »(Hilf mir) an diesem anbrechenden Tage!« Mit dem wiederkehrenden Tageslicht wird der Himmel und damit 'Gott' aufs neue sichtbar. Im *Loma* bedeutet *gala* 'Himmel' und 'Gott'.

An dem Anschauen des Himmels hat sich die Vorstellung von Gott gebildet.²⁷ Der Himmel ist überall und über allem, zunächst rein örtlich gemeint, dann aber auch im Sinne einer Überlegenheit. Der Himmel bleibt ferner sich ewig gleich, er spendet regelmässig Regen und Sonnenschein, seine strahlende Helle überwindet jeden Morgen aufs neue die Nacht ...²⁸

»Über Gott I.

Die *Kpelle*-leute sagen, Gott ist gut; Gott tut niemandem Böses; Gott ist es, in dessen Hand alle Dinge sind; wenn Gott nicht einwilligt, können wir nicht essen ... er ist es auch, der veranlasst, dass Regen auf uns herabfällt, er ist der, welcher macht, dass die Sonne auf unsere Feldfrüchte scheint ... Gott ist stark, denn er ist der, welcher umhergeht und auf uns acht hat, deswegen gehen wir umher und (bitten) ihn, wir sagen: 'Gott, gib nicht zu, dass solche Dinge, welche böse Dinge sind, uns nahe kommen; sie mögen uns nicht zu schmerzlichen Angelegenheiten werden, denn du bist es, auf den wir die Hände legen'.²⁹

²⁷ So sehr häufig bei den Stämmen Oberguineas. Delafosse III S. 163: 'Sie verwechseln Gott häufig, wenigstens in dem Ausdruck, unter dem sie ihn bezeichnen, mit dem Himmel'. Die *Bambara* haben für Gott den Ausdruck *Allah* angenommen, daneben reden sie aber von *Sa*, das nach Henry S. 77 alles das bedeutet, 'was oben ist, was über uns ist'; also wahrscheinlich eigentlich 'Himmel'. Vergl. auch *Temne Kūru* pl. *trūru* 'heaven, sky, deity, God'. *Tschí oñame* 'heaven, sky, the supreme Being, the deity, God'. *Gā: ñoñme* 'God, is also used for heaven'. *Grebo ñisoaeye* 'Himmel, ñisoā Gott'. *Ewe dzinkusi* 'Himmel, Firmament ... ist eine Gottheit'.

²⁸ Westermann, D., *Die Kpelle*, Göttingen und Leipzig 1921, S. 297.

²⁹ S. 331 f.

»Die Anschauungen über Gott sind unbestimmt und wenig einheitlich. Eigentlich ist er nichts anderes als ein unpersönliches Geschick, das über allem waltet, unbegrenzt, in unendlicher Ferne, und darum menschlicher Beeinflussung kaum zugänglich. Aber er ist das *gute* Geschick und stellt sich damit in Gegensatz zu der 'Welt', *renia*, dem bösen Geschick ... Der Welt gegenüber gibt es nichts als Resignation.«³²

»Der eigentliche Verursacher alles dessen, was auf der Erde ist und geschieht, ist Gott ... Auch sagt man von ihm: Gott hat die Erde gemacht und alles was in ihr ist ... Von Gott wird jedem Geschöpf, Menschen wie Tieren, sein Geschick zuerteilt; darum sagt der Jäger nicht, er schieße *ein* Tier, sondern *sein* Tier, das von Gott ihm zugewiesene. Stirbt ein Mensch in hohem Alter, so hat er die von Gott ihm zugemessene Lebenszeit vollendet und geht unmittelbar ein in das 'Dorf Gottes'; von solchen sagt man: ... 'Gott hat ihn geholt', oder: ... 'Gott ist gekommen, ihm zu begegnen'.«³³

»Bei Missgeschick klagt man: ... 'Gott hat mir heute nicht geholfen', oder: ... 'Gott schliesst heute sein Auge mir gegenüber' ... Gott ist für jeden Menschen die letzte Instanz. In plötzlicher grosser Gefahr, bei tödlichem Schreck ruft man aus: 'O Herr (oder Vater) Gott, hilf mir!' Aber auch ohne besonderen Anlass wendet man sich an Gott in bestimmten Wunschformeln.«³⁴

Bakwiri.

»Gottesnamen. Zumeist nennt man ihn *Oucase*, was die Volksetymologie erklärt als 'der von allen', etwa 'der Herr von allem'. Den Sinn des Namens trifft damit das Volk: Der Herr, der Mächtige, der Vater. Was aber das Wort wirklich bedeutet, weiss niemand mehr, es wird in Nordwestkamerun und dem angrenzenden Kalabar bei manchen Stämmen als Gottesname gebraucht ... Seine Vorstellung verbindet sich allerorts mit dem Firmament. Mit *Mongé* oder *Mongongi* bezeichnet man ihn als den 'Allherrn', mit *Ndandó* 'Trennung, Absonderung, Abgrenzung' als den, der von allem anderen abgesondert ist, der aber auch Stämme und

³² Die Kpelle, S. 297 f.

³³ ib. S. 298.

³⁴ ib. S. 298.

Geschlechter der Menschen festsetzt und bestimmt. So kann man die Gebetsanrede: *A Owàs' a Lówà ló Mongi mó Ndandò* wiedergehen mit 'Du grosser, allmächtiger Himmels-gott der Ordnung', womit aber nicht gesagt sein soll, dass dem Mukwiri beim Anruf die Bedeutung der einzelnen Wörter immer klar ist; die Anrede ist zur Formel geworden. Als 'Schöpfer' heisst Gott *Máeké* und man sagt von ihm: *Máeké ndi eké béàsè* 'der Schöpfer hat alles geschaffen'. Ruft man ihn an bei aufgehender Sonne, wenn dieser Himmelskörper wie eine rote Kugel am östlichen Himmel schwebt, so nennt man ihn mit dem Namen des Sonnenballs *Elówàlowà*, aber *Ibucéi* 'Sonnenschein, Sonnenglut', wenn um Mittag die Sonne das Land in Glut und Glast hüllt. *Mbám'b'á lówà* 'Himmelsgrossvater' ruft der Sippenvater, wenn er bei Neulicht seine Bitte Gott angesichts der Mondsichel vorträgt.⁴²

»Was kommt von Owase? Weil keiner zu Gott kommen und ihn sehen kann, weiss man nichts klares über ihn zu sagen; und doch macht jeder gewisse Aussagen über ihn. Man erwartet nur Gutes von ihm; man hält das von ihm festgesetzte Gericht für ein gerechtes. Doch ist Gott nicht Richter des Einzelnen in dem Sinn, dass er jeden vor seinen Richterstuhl fordert, sondern nachdem Gott einmal die Einrichtung des Gerichts geschaffen hat, wirkt der Apparat magisch von ihm selbst: Jeder Mensch trägt Schuld und Guttat an sich und darnach richtet sich sein Ergehen in der anderen Welt ... Es verläuft alles zwangsmässig, je nachdem einer 'belastet' oder 'ausgerüstet' ist. In den verschiedenen Namen kommt schon zum Ausdruck, dass man Gott die Schöpfung zuschreibt ... Aber auch die fortwährende Schöpfung schreibt man ihm zu: Er gibt Menschen und Tier das Leben und schafft das Wachstum in der Natur.«⁴³

»Anrufen Gottes ... In allerlei Bedrängnis ruft man Gott als seinen Helfer und Rächer an, indem man dem Dränger zuruft: 'Du wirst schon sehen, wie Owase dich straft!' Oder man wendet sich direkt an Gott: 'Owase, siehst du denn nicht, dass der da mich quält?' Darum führt man auch Rettung in unmittelbarer Lebensgefahr auf Gottes Hilfe zurück und bekennt dies etwa mit den Worten: *Naa si lincá; Owase a no lé fémbe* 'ich wäre fast

⁴² Africa VIII S. 356 f.

⁴³ ib. S. 359.

gestorben; aber Gott hat mich mit Kreide bestrichen“,⁴⁴ d. h. hat mich nochmals davonkommen lassen. Mancher sieht auch seine Orakelgeräte oder seine 'Medizinen' als eine Gabe Gottes an und seufzt beim Gebrauch: *Owāse wāngreane* 'Gott, du mußt helfen!' ... In einem Sterbehaus sagt man: *Owāse a mo tindāni* 'Gott hat ihn zurückgenommen' oder *Owāse ndi a mo wō* 'Gott hat ihn hinweggenommen'.⁴⁵

»Owase's Gericht.« Nach dem Tode kann Gott »mit einem Menschen ... auch ein Verhör anstellen und ihn über sein Erdenleben ausfragen. Versucht der Abgeschiedene aber dabei zu flunkern, dann sagt ihm Owase: 'Ich weiss schon, wie das ist; ich habe ja alles gesehen'. Es können auch Zeugen auftreten und ist ein solcher noch lebend auf Erden, so wird mit dem Prozess gewartet, bis der Betreffende gestorben und auch ins Totenreich eingegangen ist ... Owase straft nicht 'mit der Hand', sondern spricht das Urteil und stösst den Bösen von sich.«⁴⁶

Es gibt auch ein göttliches Wesen, Mokase.

»Wer ist Mokase? Manche erklären ihn für den Teufel, Satan ... Das Wesen des Satans ist Verführung und Anklage, der Widersacher Gottes; aber gerade diese Farben sind im Bilde Mokase's nicht zu sehen. Er ist nicht Widersacher, sondern Knecht, der Gottes Strafgerechtigkeit ausübt. Er ist im heidnischen Denken ein Stück aus Gottes Bild, herausgebrochen und verselbständigt. Viele verstehen ja auch in der Christenheit nicht Gottes Liebe und Gnade und seine Heiligkeit und strafende Gerechtigkeit zu vereinen. Es gehört zur Verzerrung des Gottesbildes, dass der heidnische Mukwiri diese beiden Seiten des Gottesbildes auseinanderreißt und sie zwei Personen zuschreibt: Owase und Mokase.«⁴⁷

⁴⁴ »Dieser Ausdruck rührt von folgender Handlung her: Haben die Richter in einer Streitsache entschieden, so nimmt einer von ihnen von der Feuerstelle etwas graue Asche und streicht dem, der im Rechtsstreit obgesiegt hat, die Asche an die rechte Schläfe als Zeichen, dass er gewonnen hat. Dieser Ausdruck wird nun bildlich gebraucht für alle Fälle, wo einer Ursache zur Freude hat und diese auf den Freudebringer Owase zurückführt.« Africa VIII S. 361. Anm. 1.

⁴⁵ Africa VIII, S. 360 f.

⁴⁶ ib. S. 366 f.

⁴⁷ ib. S. 369.

»Der Häuptling oder ein von der Volksversammlung bestellter Medizinmann erhält oft den Auftrag, in der Neumondnacht durchs Dorf zu gehen und für Dorf und Dorfgenossen Schutz und Segen zu erflehen. Solches Gebet schliesst mit den Worten: *Ōwāse, ō no wāns; wa sea ndi embōā, na sá bweā ekēni*, 'Gott erhöhe mich; ich will die Heimstatt in Ordnung bringen; ich habe nichts Böses getan'.⁴⁸

Auch bei dem Eintritt des Mädchens in die Ehe und bei der Geburt der Kinder wird Gott angerufen bzw. gepriesen.⁴⁹

»Frechheit und Überheblichkeit kann Gott nicht leiden. Es geziemt sich für den Menschen, dass er sich dem grossen Herrn unterwirft und sein Geschick aus dessen Hand annimmt.«⁵⁰

Bafioti.

»Nsambi hat Gewalt über alles. Nsambi oder seine Macht, seine Lebens- und Schaffenskraft ist in der Erde, im Wasser, in der Luft, in Pflanzen, Tieren, Menschen. Wenn er will, kennt er die Gedanken der Menschen wie ihre Taten, sieht er sie, ob sie schlafen oder wachen, im Freien, in den Hütten, am Tage, in der Nacht.

Nsambi spendet den Regen, auf dass die Pflanzungen gedeihen und es den Menschen gut gehe, wenn sie gut sind. Nsambi sendet Dürre, Hungersnot, Seuchen und andere Übel, damit die Menschen leiden, hinsiechen und sterben, wenn sie böse sind.«¹

Von der Erschaffung der Menschen gibt es viele Berichte. Nach einer Schilderung »wären sie«, (die Menschen), »und zwar ihrer fünf oder zehn oder noch viel mehr, Nsambi gleichsam durchgebrannt und am Spinnenfaden, am Regenbogen zur Erde gelangt.«²

»Ein richtiger Fetisch hat mit Nsambi gar nichts zu tun. Bunssi oder Mkissi ussi tut nichts ohne Nsambis Willen. Sein Warten besteht darin, das Wohl und Wehe der auf Nsambis Erde lebenden Gesamtheit zu ordnen, die Fruchtbarkeit der Erde und

⁴⁸ Africa VIII, S. 362 f.

⁴⁹ ib. S. 363.

⁵⁰ ib. S. 365.

¹ Pechuel-Loesche, E., Die Loango-Expedition 3: 2, Stuttgart 1907, S. 266 f.

² ib. S. 267.

die Verteilung der Niederschläge zu regeln. Dafür ist ihm massgebend, ob die Menschen das Tschina, die auf Nsambi zurückgeführten Verbote und Gebote, einhalten oder übertreten. Dieses Tschina ist als grosses Tschina von anderen ... zu unterscheiden. Das grosse oder göttliche Tschina ... richtet sich gegen Unsittlichkeit und Verbrechen, gegen Störung der öffentlichen Ordnung und soll auch der Fürstenkaste geltende Verbote ... mit umfassen ...

Die Verletzung, der Bruch des göttlichen Tschina bringt Unheil über einzelne Gebiete oder über das ganze Land.²

»Wie immer es vordem mit der Gottheit gewesen sein mag, jetzt ist sie unsichtbar, aber überall, wobei gewiss an die von ihr ausgehende Lebenskraft gedacht wird ... Fragt man nach dem eigentlichen Aufenthalte der Gottheit, so pflegen die im Freien Stehenden mit gespreizten Fingern nach oben zu weisen und die Arme nach allen Richtungen zu bewegen. Sie meinen sonach den Himmel. Über die Lebensführung Nsambis sind genaue Überlieferungen nicht vorhanden. Nsambi mag in einem Hause wohnen, er mag allenthalben weilen und gänzlich bedürfnislos sein. Manche meinen, dass er in der Weise eines mächtigen reichen Herren lebe, ein grosses Gefolge und seiner Winke gewärtige Diener, vielleicht auch Frauen und Kinder habe. Wer kann das wissen?

Nsambi (a) mbote, Gott der Gute, will den Menschen wohl, er tut nichts Schlimmes gegen sie, dies tut Nsambi (a) mbi, Gott der Böse. Vielen ist die gute und böse Gottheit nur der eine Nsambi, der, je nach dem Verhalten seiner Menschen, sie entweder ungestört und ordnungsmässig dahinleben lässt oder zürnend sie heimsucht, indem er allerlei Übel über sie verhängt. Anderen ist die Gottheit ein wirkliches Doppelwesen, von denen jedes nach Verdienst der Menschen seine Macht ausübt.

Häufiger als Nsambi (a) mbote und Nsambi (a) mbi wird Nsambi (a) mpungu erwähnt. Diese Bezeichnung wäre als Nsambi der Mächtige aufzufassen. Mpungu ... bedeutet etwas Gewaltiges, Zeugungskräftiges, mit hervorragenden Eigenschaften Ausgestattetes ... Demnach wäre das Wort bloss als ein bezeichnender Zusatz zum Namen Nsambi zu betrachten. Trotzdem könnte auch Nsambi (a) Mpungu geschrieben und übersetzt werden: Nsambi

² Pachtel-Loesche, S. 277.

und Mpungu oder Nsambi, der Sprössling von Mpungu. Denn auch dafür gibt es mannigfaltige Überlieferungen.

Es wird erzählt, Mpungu sei Nsambis Vater und als Mpungu (a) *mpuène* der Grossmächtigste, der Allbeherrscher gewesen. Mpungu habe sich mit Nsambi veruneinigt und habe ihn verbannt. Des weiteren: Er habe seinen Sohn gesandt, statt seiner Menschen auf der Erde zu machen; um nach denen zu sehen, die ihm einst am Regenbogen aus dem Himmel entwischt waren; um die Wehklagenden zu beruhigen. So kam Nsambi zur Erde, als ein Wanderer, dem Volke zu helfen. Er war gut zu den Menschen. Mpungu sandte den Hunger, dass er in den Bäumen wühle, die Menschen zu mahnen. Aber Nsambi fing den Hunger ab, die Feldfrüchte gediehen, und die Menschen hatten zu essen. Mpungu sandte die Krankheit. Nsambi hielt sie fern von den Menschen oder heilte die Menschen. Endlich sandte Mpungu das Sterben. Das traf die Menschen und nahm ihnen den Atem weg, denn es war stark wie Mpungu.

Andere Berichte besagen, dass Mpungu die Mutter Nsambis ... gewesen sei ... Dann heisst es wieder in südlichen Teilen des Landes: auch Mpungu sei geboren worden, und zwar von einer Mutter namens Ndesu oder Nesu ... Andere betrachten Mpungu gleichsam als ein Seitenstück zu Nsambi und als die Mutter vom Ndesu.⁴

Die Leute fühlen sich unter bedrohlichen Umständen, nur nicht im Kriege, unmittelbar abhängig von seinem Walten, und stellen ihm ... ihre Geschicke anheim. Das geht schon aus ihren Reden hervor. Wer einer Krankheit zu erliegen fürchtet, wer um den Ausgang eines ihn tief berührenden Unternehmens bangt, mag sich mit den Worten trösten: Nsambi hat die Macht, wie Nsambi will. Wenn ein Fahrzeug durch gefährliche Brandung, über eine Stromschnelle zu leiten ist, und wenn man deshalb den Steuermann ermahnt und anspornt, entgegnet der mit einem Hinweis nach oben: das ist Nsambis Angelegenheit. Bei einem Todesfalle mögen sich die Hinterbliebenen mit dem Ausspruche beruhigen: Nsambi hat ihn befohlen, abberufen. Auch Frauen in schweren Kindesnöten schreien zu Nsambi, dass er sich erbarme ...

Wem öffentlich ein empfindliches Unrecht geschieht, wem es

⁴ Pechuel-Loesche, S. 269 f.

an Leib und Leben geht, der verweist manchmal angesichts mächtiger Fetische mit Worten und Gebärden auf Nsambi und führt dabei einen kurzen feierlichen Reigen aus.»

Pygmäen.

»Zwar sind auch die Pygmäen des nördlichen Kongobeckens nicht unbeeinflusst geblieben, aber sie haben doch ihre geistige Eigenart weitgehend bewahrt. Es besteht daher hier die Möglichkeit, Reste alten Glaubens zu finden. P. Schebesta hat nun, und zwar bei allen von ihm besuchten Gruppen, die Verehrung eines höchsten Wesens gefunden. Gerade die Beobachtungen dieses gewissenhaften, objektiven Forschers lassen es nicht mehr zweifelhaft erscheinen, dass bei den afrikanischen Pygmäen ein höchstes Wesen verehrt wird. Die Bezeichnung für dieses höchste Wesen ist bei den einzelnen Gruppen verschieden. Am häufigsten sind die Namen Mungu (bei den Bakongo und Basua), Kalisia (oder Muëma, bei den Bambuti) und Tore (oder Muri-Muri, bei den Efe). Die Vorstellungen über das Wesen dieser Gottheit sind ebenfalls nicht einheitlich, doch lassen sich eine Reihe gemeinsamer Züge feststellen. Ganz allgemein wird die persönlich gefasste Gottheit als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und Lebewesen angesehen. Man fürchtet dieses höchste Wesen, weil es Krankheit und den Tod schickt und im Gewitter seine drohende Macht fühlen lässt.«²

»Die Efe im Bereich der Balese« haben ein höchstes Wesen, Tore. »Tore wohnt im Himmel und beobachtet von hier aus die Menschen. Man fürchtet ihn als böse Macht, weil er Nachts die todbringenden Krankheiten schickt. Wer Nahrungsmittel fortwirft, wird von ihm durch den Blitz getötet ... Tore hört und sieht alles und holt beim Tode eines Menschen Herz und Seele zu sich nach oben ... Aber so sehr man auch die vernichtende Kraft in ihm fürchtet, bei einem Todesfalle sieht man doch den guten Gott in ihm, der die menschliche Seele zu sich nimmt ... Tore, der Welterschöpfer, gilt im allgemeinen als der Erste, der Nichterschaffene; allerdings gibt Schebesta auch eine Legende wieder, in der zwei mystische Wesen, Ogbu oro und On ororo, als Eltern Tores genannt werden ... Bei den Balese (Negeren) wird übrigens

² Immenroth, W., Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika, Leipzig 1933, S. 153 f.

das böse Prinzip, der Teufel, auch häufig *Tore* genannt, doch bezeichnen sie zuweilen auch ihren guten Gott, den sie in der Regel unter dem Namen *Londi* anrufen, als *Tore*.⁶

•Interessant sind die anthropomorphen Vorstellungen, die sich bei den *Bambutu* über *Kalisia* finden. Sie glauben, dass *Kalisia* ihnen die Spuren des Wildes weist und während der Jagd, hinter dem Schützen stehend, die Pfeile lenkt. Im Traume kündigt er den Alten die günstigen Lagerplätze an und führt die Gruppe auf ihren Wanderungen. Der Name *Kalisia* wird nur bei den Kleinkindlichen im vertrauensvollen Sinne gebraucht, die Neger fürchten *Kalisia* als böse Macht.⁷

•Gebete mit feststehenden Formeln hat *Schebesta* nirgends beobachtet. Er hörte nur kurze Bitten, wie 'Gott, gib mir Wild' oder 'Mongu, lass mich Honig finden', während die Opfergabe mit den Worten 'Mungu, das ist für dich', in den Wald gelegt oder geworfen wird. Die Anrede des höchsten Wesens mit 'Vater' ist zwar häufig, aber doch nicht bei allen Pygmäen verbreitet; auch darf daraus nicht ohne weiteres auf ein kindlich-gläubiges Vertrauensverhältnis geschlossen werden. Dieser Annahme widerspricht vor allem die enge Verbindung, die zwischen dem höchsten Wesen und dem Regenbogen, der gefürchteten Himmelschlange *Ambelema*, besteht. Die *Bakongo* erklärten ausdrücklich: 'Mungu und *Ambelema* sind dasselbe'. Auch der Regenbogen wird unter dem Namen 'Vater' angerufen. Man fürchtet ihn, weil auch er die Menschen tötet. Den gleichen Glauben haben die *Balen-Pygmäen*. Bei ihnen werden sowohl *Borumbie* (»das höchste Wesen«) als auch der Regenbogen 'Vater' genannt. Allem Anschein nach fürchteten und verehrten die Pygmäen einst im Regenbogen den Herrscher über Blitz und Donner. Diese Gewittergottheit scheint im Laufe der Zeit mit den Vorstellungen eines höchsten Wesens verschmolzen zu sein, obgleich 'nirgends und von niemandem der *Bakongo*' ausgesagt wurde, 'dass Mungu es sei, der Blitz und Donner macht'. Dieser Bemerkung *P. Schebesta*s widerspricht allerdings die Beobachtung, dass sich die *Bakongo* beim Erscheinen eines Regenbogens in ihrer Hütte verkriechen und rufen: 'Geh weg, Mungu, geh fort du!'.⁸

⁶ Immenroth, S. 154 f.

⁷ ib. S. 155 f.

⁸ ib. S. 157.

Wir meinen aber, dass wir es hier mit der immer schillernden Auffassung des höchsten Wesens zu tun haben. Der Hochgott, der ein Himmelsgott ist, kann bisweilen als eine Erscheinung am Himmel gedacht werden, sei es die Sonne, sei es der Mond oder, wie hier, der Regenbogen. Diese Unbestimmtheit im Wesen des Hochgottes scheint etwas Charakteristisches zu sein, weil wir sie oft wiederfinden.⁹

»Das Opfer der Pygmäen unterscheidet sich nach unserer bisherigen Kenntnis gerade dadurch von dem der Neger, dass es nicht den Ahnen oder Naturgeistern, sondern dem persönlich gedachten, höchsten Wesen dargebracht wird.«¹⁰

»Bei den westafrikanischen Pygmäen sind die Verhältnisse, nach den Mitteilungen P. Trilles zu beurteilen, etwas verschieden. Das höchste Wesen scheint dort entschieden ein *Deus otiosus* zu sein. Der alleinige Gott, an den sie glauben, ist *Kmvum*, den sie auch *Kua bako*, den Herrn des Himmels nennen, während *Kmvum* die Bedeutung hat: »Celui qui vit, qui commande.«¹¹ »*Kmvum* ist der Schöpfer aller Dinge und Wesen, auch der Geister. Er hat sich, wie auch die Neger glauben, von den Menschen abgewandt und in den Himmel zurückgezogen. Die Pygmäen erklären allerdings, *'ce n'est pas Lui, c'est nous, qui l'avons abandonné.'*«¹²

»Die Gestirne, vor allem Sonne und Mond, werden nach P. Trilles Darstellung von den Pygmäen nicht als göttliche Wesen aufgefasst. Trotzdem ist eine Verehrung von Sonne und Mond durch kultische Veranstaltungen bei ihnen verbreitet. Die Sonne gilt bei ihnen als *'une demeure du Dieu Créateur, et habituellement l'instrument dont il se sert pour répandre ou entretenir la vie'*. Trilles meint, dass schon die Bezeichnung von Gott und Sonne jede Gleichsetzung ausschliesse, da Gott *Kmvum* genannt wird, die Sonne aber *Mbako*, Herr des Himmels. Dieser Name wird jedoch auch häufig für das höchste Wesen verwandt ... Einmal jährlich, wenn die Hauptregenzeit beendet ist, findet auf einer versteckt liegenden Lichtung eine Feier zu Ehren der Sonne statt, an der jedoch nur die Männer aktiv teilnehmen. Von einem

⁹ Siehe S. 34; 44.

¹⁰ Immenroth S. 158.

¹¹ Trilles, *Ches les Fanga*, Les Miss. cathol. XXX, S. 61.

¹² Immenroth S. 160.

direkten Sonnenkult kann in diesem Falle aber kaum die Rede sein. Zwar sind die Tänze und Gesänge an das Tagesgestirn gerichtet, das Opfer jedoch wird Kwum dargebracht. Sicherlich ist hier ein Rest einer alten Sonnenverehrung erhalten. Doch muss vorläufig die Frage offen bleiben, ob dieser Sonnenkult einer Jäger- und Sammlerkultur entsprungen ist.¹²

»Der Mond gilt ebenfalls nicht als Gottheit oder Geist, sondern als Prinzip der Fruchtbarkeit ... Sein Name ist Pè, und man glaubt, dass seine wachsende Gestalt mit einem Geist zusammenhängt ... der ihn zeitweise bewohnt. Dieser Geist ist ein Bote Gottes, der die geheimsten Gedanken der Menschen sehen kann. Man vermeidet es daher, sich dem Mondlicht auszusetzen ... Auch der Mond wird alljährlich einmal durch eine zeremonielle Tanzfeier verehrt, und zwar unmittelbar vor der Regenzeit. Der Mondtanz ist den Frauen vorbehalten; die Männer sind nur Zuschauer.«¹³ Es scheint mir, als ob man es auch hier mit dem Rest eines alten Mondkultus zu tun hätte. Doch besteht natürlich auch die Möglichkeit, dass die Mondverehrung von den Bantu übernommen ist.¹⁴

Über das eigentliche Wesen des Hochgottes erfahren wir nichts.

Schilluk.

»Die Vorstellung des *Jrok* als des Höchsten Wesens weicht nicht von der Vorstellung ab, welche andere Völker Afrikas von ihrem höchsten Wesen haben. Ihr höchster Geist ist Schöpfer aller Menschen, Urheber des Guten sowie des Bösen, Schädlichen; weil das Gute selbstverständlich ist, tritt das Böse um so *geller* hervor, und im täglichen Verkehr wird darum das Wort mehr von der schädlichen Seite betrachtet. Und endlich wird dieser höchste Geist auch stark anthropomorphisiert. Er ist ein Mensch, aber ein Übermensch, Überkönig, und in alten Erzählungen sind gewisse feste Redensarten, die sogar sehr respektlos und unartig von ihm reden. Das haben sie aber mit fast allen ihren Landeskinderen gemein, und sie bringen es fertig, *Jrok* bald in ab-

¹² Immenroth, S. 164.

¹³ *ib.* S. 166 f.

¹⁴ *ib.* S. 166 f.

geschmackten Fabeln herunter zu würdigen, bald ihn wieder in feierlichster Weise durch die schönsten Lieder als ihren Herrn und Gott anzuerkennen.¹⁶

»Fragt man den Schilluk über die Ursachen der Krankheiten, so erhält man zur Antwort: »*Jwok*, der den Menschen schafft und tötet, schickt die Krankheit auf Fürbitten der Verstorbenen, die sich wegen erlittenem Unrecht an dem Erdenkinde rächen wollen.«¹⁷

»*Jwok* entspricht dem Sinne nach etwa unserem Worte Geist und ist die volle Bedeutung des Terminus *Jwok*, wie folgt:

a) Schöpfer aller Dinge,

b) Urheber des Guten und Bösen,

c) jede geheime Kraft, alles Übernatürliche, Übermenschliche, Seele, Unbekannte, Natur, Leben, Ausserordentliches und Grossartiges, alles was sich als Äusserungen des höchsten Wesens kundtut.«¹⁸

»Dass das höchste Wesen auch Urheber des Übels ist, darf nicht verwundern, denn *Jwok* ist immer nur als Menschenkönig gedacht, der nach seinen Launen dem einen gibt, dem andern verweigert oder ihn bestraft.«¹⁹

Aus den Liedern und Erzählungen, in denen das höchste Wesen eine handelnde Person ist, werden im folgenden einige Beispiele angeführt.

»Ich bitte Gott den Geber, Gott den Beschützer,

Den Gott den Geber soeben band ich um den Leib,

damit ich einher gehe mit dem Halse schwarz.

Frei übersetzt:

Ich habe den *Jwok* bei mir, mir umgebunden, und so bin ich den Feinden ein Gegenstand des Schreckens geworden, sie haben keinen Mut mehr, mich anzufallen.

In deinen Ländern gibt es der Streitigkeiten viele,

Und diese Händel schlichtet nur Gott allein von jeher ...»²⁰

¹⁶ Hofmayr, W., Die Schilluk, Wien 1925, S. 188.

¹⁷ ib. S. 192.

¹⁸ ib. S. 192 f.

¹⁹ ib. S. 194.

²⁰ ib. S. 198 f.

Diese Lieder werden zu ihren Kriegs- und Königstänzen gesungen. Wie Hofmayr sagt, suchen die Schilluk bei *Jwok* besonders Hilfe und Rettung in Lebensgefahr.²¹

Die guten Eigenschaften *Jwok's* lassen sich folgendermassen zusammenfassen:

Er ist der Schöpfer. Er ist der höchste Herr der Naturkräfte. Bei *Jwok* erbittet man sich den Regen. Er ist Erwähler der Könige. Er ist »gütiger Vater, Hilfe in der höchsten Not, und besonders Hilfe der Armen, Kranken und Verlassenen«.²²

Seine bösen Eigenschaften gehen aus den folgenden Beispielen hervor:

- »... den Königssohn holte zu sich Gott ...«
- »... mich fasste Gott mit starker Hand»
- »... Gott ist strenge, tötet die Leute.»

- »Ich bitte Gott allein,
denn er lenkt die Lanzen»
- »Lanzen werfen
ist der Krieg des grossen Geistes.«²³

Kaffa.

»Die Bekenner nennen den *Hego* auch *Abo* (*ābō*) oder Vater oder Sonne. Er ist den Bekennern angeblich so auch in der Sonne (*ābō*) verkörpert und wird von ihnen als Vater (*ābō*) angerufen. Sie rufen den *Hego* auch mit »*Abist!*«, d. h. »O Sonne!« oder »O Vater!« an. Er ist so ein Lichtgott oder Himmelsgott, jedoch kein Sonnengott« ...

»Der *Hego* überfällt auch Kranke und Krüppel, d. h. er macht krank. Von dem *Hego* besitzen die Kaffitscho, d. h. die Bekenner, keine Sinnbilder, keine Malereien, keine Schnitzwerke, keinen Zauber und keine Zaubermittel. Sie machen auch solche von ihm nicht. Die Bekenner verehren den *Hego*, sie beten ihn an und opfern ihm ihre Kinder durch seine Priester, damit sie sein Übel wollen besänftigen und sein Wohlgefallen erlangen, um dadurch

²¹ Hofmayr, S. 198.

²² ib. S. 199 f.

²³ ib. S. 200 f. Die letztangeführte Aussage wird von Hofmayr S. 201 paraphrasiert: »Blutige Schlachten will der grosse Geist«.

vor Krankheit bewahrt zu bleiben, um viel Vieh zu gewinnen, um gute Ernten zu haben und um zu Reichtümern, Ehren oder Siegen zu kommen. Glück und Unglück der Menschen hängen ihnen von *Hego* ab. Er kann ihnen gnädig und ungnädig sein. Seine Gnade können sie durch Opfer erlangen und reichliche Opfer befreien sie auch von seiner Ungnade.²⁴

Masai.

»Ihr Gott heisst 'Ngai und ist ein körperloses Wesen, ein Geist. Über sein Aussehen denken die Leute nicht nach ... Gott ist der Schöpfer der Welt, der Erde und alles dessen, was sie beherbergt. Er beherrscht alles durch seinen Willen. Er ist der Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Die im Leben des Volkes und des Einzelnen geltenden Gesetze und Gebote sind Ausdruck seines Willens. Gott ist allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, gütig, unendlich, ewig ... Gottes Güte verzeiht den Menschen viel und lange. Doch die Menschen sind zu schwach und sündig, als dass Gott nicht von Zeit zu Zeit zur Besserung strafen müsste. Er tut es dann durch Krankheit, Dürre oder Viehsuchen ...

Die Sonne (eng olon) gilt vielfach als ein Abglanz Gottes, ebenso wie das farbenprächtige Morgen- und Abendrot. Die Wolken verhüllen Gott vor den Augen der Menschheit, sie umgeben ihn, von ihnen herab schaut er auf das Getriebe der Erde. Hieraus scheint es erklärlich, dass die Masai die Röte des Morgen- und Abendhimmels 'Ngai nanjugi, die Wolken 'Ng ai nabor und den blauen, wolkenlosen Himmel 'Ng ai narok' nennen. Es heisst dies wörtlich 'der rote Gott', 'der weisse Gott' und der 'schwarze Gott', ist aber sinngemäss mit 'das göttliche Rot', 'das göttliche Weiss' und 'das göttliche Schwarz' zu übersetzen, denn tatsächlich sehen die Leute in diesen Erscheinungen keine Götter, auch nichts Gottähnliches oder gleich ihm zu Verehrendes.²⁵

Dass aber diese Auffassung Merkers den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wird, zeigen zur Genüge die Angaben Hollis, bei dem wir über das Verhältnis zwischen dem »schwarzen«

²⁴ Bieber, Friedrich J., Kaffa II, Münster 1923, S. 387 f.

²⁵ Merker, M., Die Masai, Berlin 1910, S. 204 f.

und dem »roten« Gott Auskunft erhalten. Er gibt nämlich den folgenden Text:

The story of the gods.

»There are two gods, a black one and a red one. The black god is good, and the red god malicious.

One day the black god said to the red one: 'Let us give the people some water for they are dying of hunger'.

The red god agreed, and told the other one to turn on the water. This he did, and it rained heavily.

After a time the red god told the black one to stop the water as sufficient rain had fallen.

The black god was, however, of opinion that the people had not had enough, so he refused.

Both remained silent after this, and the rain continued till the next morning, when the red god again said that enough had fallen. The black god then turned off the water.

A few days later the black god proposed that they should give the people some more water as the grass was very dry.

The red god, however, was recalcitrant and refused to allow the water to be turned on again.

They disputed for some time, and at length the red god threatened to kill the people, whom he said the black god was spoiling.

At this the black god said: 'I shall not allow my people to be killed', and he has been able to protect them, for he lives near at hand, whilst the red god is above him.

When one hears the thunder crashing in the heavens it is the red god who is trying to come to the earth to kill human beings; and when one hears the distant rumbling, it is the black god who is saying: 'Leave them alone, do not kill them!'.²⁰

Nach Hollis haben wir es also bei den Masai mit zwei Ausgestaltungen des Himmelsgottes zu tun, die als zwei verschiedene, gegen einander feindliche Götter auftreten.

Diese Beobachtungen, die man in den von Hollis gesammelten Texten machen kann, werden von Fokken bestätigt. Er betont, dass die verschiedenen Benennungen dieser Gottheit sich dadurch

²⁰ Hollis, A. C., *The Masai*, Oxford 1905, S. 264 f.

erklären lassen, dass die Masai im Himmelsgewölbe die Verkörperung des Gottes erblicken. Ist aber Ngai das Himmelsgewölbe, dann müssen der rote und der schwarze Gott Tag und Nacht darstellen, den hellen und den dunklen Himmel. Fokken erklärt auch, dass hier im Grunde oft nur von einer einzigen Gottheit die Rede sein kann.

Auch bei den Masai wird der Gott als Zeit-Zuteiler betrachtet, der einem jeden Wesen die Lebensdauer zumisst. Ist jemand gestorben, so sagt man, dass das gemäss dem Willen Ngais geschehen sei, zufolge der Bestimmung Ngais. Der Gott setzt selbst den Todestag fest. Ist jemand aus Todesgefahr errettet worden, so wird auch das auf ein direktes Eingreifen Ngais zurückgeführt. Man sagt, dass Gott den Betreffenden geschützt habe.

Ngai ist ein typisch unberechenbarer und launenhafter Gott. Er weist in voller Ausprägung die Züge einer Schleksals- und Glücksgottheit auf. Kann jemand Reichtum und viele Nachkommen sein eigen nennen, so pflegt man zu sagen, dass Gott ihm all das geschenkt habe. Ja sogar wenn jemand auf unrechtmässige Weise zu seinem Eigentum kam, erklärt man, Ngai hätte ihm dazu verholfen. Hat andererseits jemand Unglück, so zweifeln die Stammesmitglieder nicht im mindesten daran, dass er von Ngai gehasst wird, und man sagt, dass der Gott den betreffenden mit Unglück füttere. Auf Fokkens Frage, warum denn Gott einzelne Menschen begünstige, wurde ihm erwidert, dass man das nicht wisse, ebensowenig wie man Kenntnis davon habe, ob ein vom Unglück Verfolgter etwas Unrechtes getan und sich dadurch den Hass des Gottes zugezogen habe.

Die Masai fühlen sich absolut abhängig von dem Willen und der jeweiligen Laune des Höchsten Wesens. Darum beten sie zu ihm. Sie beten sowohl einzeln wie auch in Gemeinsamkeit. Und zwar nicht nur beim Auftreten ausserordentlicher, relativ selten vorkommender Phänomene (wie z. B. Gewitter, Hagel etc.), sondern auch bei regelmässig wiederkehrenden Erscheinungen (z. B. Sonnenaufgang und Mondwechsel), ferner auch bei gewissen den ganzen Stamm angehenden Unternehmungen, also bei Kriegszügen und dergleichen.²⁷

²⁷ Fokken, H., Gottesanschauungen und religiöse Überlieferungen der Masai (Archiv für Anthropologie, N. F. Bd. XV, 1917), S. 242—243.

Kamba.

»The lack of concreteness in the Akambas conception of *mulungu* as a person, appears also from the fact that, in certain contexts, the word appears in the plural, but then it is formed according to the second class of substantives . . ., which embraces objects without independent individual life, such as trees and parts of the body. Then it generally means 'luck, good fortune, chance': *mulungu musao* 'good luck', *m. mupaku* 'bad luck'.²⁸ Damit scheint in Zusammenhang zu stehen, dass der Tod von Mulungu geschaffen ist.²⁹ Aber dessen ungeachtet »it cannot be maintained that the Akamba, any more than any other Bantu peoples, conceive Mulungu as a sort of impersonal power. They look upon him as the creator of all things, and therefore call him also *mumbi* 'the one who fashions, the creator'.³⁰

Mulungu wird gar nicht oder wenigstens sehr selten durch Opfer oder in anderer Weise verehrt. »Mulungu does us no evil, so wherefore should we sacrifice to him?»³¹ sagen die Kamba. »This motive for not worshipping is found among many of the Bantu peoples, who, from the religious point of view, are undeniably somewhat cold and practical.»³²

»At most it is only occasionally, and then on some special occasion, that they pray to Mulungu.» Dies scheint bei Geburt der Kinder gewöhnlich zu sein. Lindblom hörte anlässlich eines solchen Ereignisses das folgende Gebet: »*mumbi*, thou who hast created all human beings, thou hast conferred a great benefit on us by bringing us this child». ³³ Die Gebete um Regen werden dann und wann an Mulungu gerichtet.³⁴

•

Kikuyu.

»First we have *Gothaithaya Ngai*, which means 'to beseech Ngai', or 'to worship Ngai'. Ngai is a name of the High God. The difference between deity worship and ancestor worship is demon-

²⁸ Lindblom, G., Akamba, Uppsala 1920. S. 243.

²⁹ ib. S. 253.

³⁰ ib. S. 244.

³¹ ib. S. 244 f.

³² ib. S. 245.

strated by the fact that *Gothaithaya* is never used in connection with ancestral spirits.²²

*The Conception of a Deity. The Kikuyu believes in one God, Ngai, the Creator and giver of all things. *Ngai Moombi wa Indo ciothe na mohei kerende Indo ciothe*. He has no father, mother, or companion of any kind. He loves or hates people according to their behaviour. The Creator lives in the sky, but has temporary homes on earth, situated on mountains, where he may rest during his visits. The visits are made with a view to his carrying out a kind of 'general inspection', *Koroora thi*, and to bring blessings and punishments to the people ... Ngai cannot be seen by mortal eyes. He is a distant being and takes but little interest in individuals in their daily works of life. Yet at the crises of their lives he is called upon. At the birth, initiation, marriage and death of every Kikuy, communication is established on his behalf with Ngai. The ceremonies for these four events leave no doubt as to the importance of the spiritual assistance which is essential to them.²³

*Ngai manifests himself in various ways. The sun, the moon, the stars, rain, rainbow, lightning and thunder, are looked upon as manifestation of his powers. Through these signs he can reveal his love or hatred. For instance, when there is thunder and lightning it is taken as a warning to clear the way for Mwenenyaga's²⁴ movements from one sacred place to another. When a man happens to be stricken by lightning it is said that he was so stricken for daring to look upwards to see Mwenenyaga stretching himself and cracking his joints in readiness for his active service to chase away or smash his enemies. It is taboo to look towards the heavens during a thunder-storm ... In the ordinary way of everyday life, there are no prayers or religious ceremonies, such as 'morning and evening prayers'. So long as people and things go well and prosper, it is taken for granted that God is pleased with the general behaviour of the people and the welfare of the country.

In this happy state there is no need for prayers. Indeed they

²² Africa X. 8, 308

²³ ib. 8, 308 f.

²⁴ *In prayers and sacrifices Ngai is addressed by the Kikuyu as *Mwenenyaga* (Possessor of Brightness)*, ib. 8, 309.

are inadvisable, for Ngai must not needlessly be bothered. It is only when humans are in real need that they must approach him without fear of disturbing him and incurring his wrath. But when people meet to discuss public affairs or decide a case, or at public dances, they offer prayers for protection and guidance. When a man is stricken by lightning it is said: 'He has been smashed to smithereens for seeing Ngai in the act of cracking his joints in readiness to go to smash and chase away his enemies'. It is said that lightning is a visible representation of some of God's weapons which he uses against his enemies. Ngai has no messengers whom he may send on ahead to warn people of his coming and to prepare and clear the way. His approach is foretold only by the sounds of his own preparations. Thunder is the cracking of his joints, as a warrior limbering up for action. It is also the noise of his approach in general, as if drums were being beaten and horns blown to warn the people of the presence of the Heavenly Chief. Further he uses lightning as a sword to clear his way. He will strike down trees, men, animals, and blast open land. *Ngai ndigiagiagwo*, 'Ngai must never be pestered'. This is a saying must used in Kikuyu. It has wide implications. It means, in the first place, that even if a terrible calamity, such as the death of his child, should befall a man, his attitude must be one of resignation, for the people know that Ngai gives and has the power to take away. The man is not left hopeless, for Ngai may restore his losses; another child may be born to him.²⁸

Verschiedene Formen von Gebeten an Ngai:

=Asking for Blessing.

1. Say the Elders may have wisdom and speak one voice.
2. Praise Ngai, Peace be with us.

1. Say that the country may have tranquillity, and the people may continue to increase.

2. Praise Ngai, Peace be with us.

1. Say that the people and the flocks and the herds may prosper and be free from illness.

2. Praise Ngai, Peace be with us.

1. Say the fields may bear much fruit, and the land may continue to be fertile.

2. Praise Ngai, Peace be with us.

²⁸ Africa X 8, 310 f.

In prayers of this nature no sacrifice is made. For the Kikuyu turn to God and offer sacrifice only in serious matters, such as drought or outbreak of an epidemic and great distress. In this case the Kikuyu, who believe in the law of give and take, expect Mwenenyaga to answer their prayers favourably in return for the present given him in the way of the animal killed for the sacrifice.³⁷

Wenn man krank wird oder vom Blitzschlag getroffen ist, sucht man auch mit Ngai in Verbindung zu treten.³⁸

Dem Mwenenyaga d. i. Ngai wird bei verschiedenen Gelegenheiten geopfert. Dies geschieht durch »die Älteren« die als in direkter Verbindung mit Ngai stehend betrachtet werden. Die Opfer werden Ngai dargebracht, um von ihm Regen, Wachstum und Säuberung der wachsenden Saat zu erlangen. Auch beim Ernten des Korns wird ihm geopfert. Bei diesen Opfern werden auch verschiedene Gebete an Ngai gerichtet.³⁹ Ich führe hier einige Proben solcher Gebete an:

»Reverend Elder (God), who live on Kerenyaga, you who make mountains tremble and rivers flood, we offer to you this sacrifice that you may bring us rain. People and children are crying, sheep, goats and cattle (flock and herds) are crying. Mwenenyaga, we beseech you with the blood and fat of this lamb which we are going to sacrifice to you. Refined honey and milk we have brought for you. We praise you in the same way as our forefathers (*Ndemina Mathathi*) used to praise you under this very same tree, and you heard them and brought them rain. We beseech you to accept this our sacrifice and bring us rain of prosperity. (Chorus or respond), Peace, we beseech you, Ngai, peace be with us.»⁴⁰
 »Mwenenyaga, you who have brought us rain of the season, we are now about to put the seeds in the ground, bless them and let them bear as many seeds as that of *gekongi*.»⁴¹

»Mwenenyaga, you have brought us rain and have given us a good harvest, let people eat grain of this harvest calmly and peacefully. Do not bring us any surprise or depression. Guard us

³⁷ Africa X S. 311 f.

³⁸ ib. S. 312.

³⁹ ib. S. 313–323.

⁴⁰ ib. S. 316.

⁴¹ ib. S. 319 »The *gekongi* is a very prolific creeper».

against illness of people or our herds and flocks, so that we may enjoy this season's harvest in tranquillity.' Chorus: 'Peace, praise ye Ngai, peace be with you'.⁴²

Djagga.

Die Djagga verehren ein Wesen, das sie Ruwa nennen und das deutlich einen uranischen Charakter hat.

»Die Dschagga sprechen in einem Atem ganz unbefangen von Ruwa als dem Tagesgestirn — *Ruwa* geht auf, *Ruwa* geht unter, *Ruwa* scheint sehr — und von *Ruwa* als göttlichem Wesen: *Ruwa* hat die Menschen erzeugt, usw. . . . *Ruwa* droht oft zu einer blossen Idee oder Ahnung sich zu verflüchtigen, die keine praktische Bedeutung mehr hat . . . Nach dem Gesagten werden die Vorstellungen der Dschagga über *Ruwa* charakterisiert durch eine grosse Unbestimmtheit . . . Allerdings gibt es gewisse allgemeine Züge, mit denen *Ruwa* ausgestattet wird. Aber sie ergeben eben schattenhafte Umrisse, kein Bild . . . Das einzige Gebiet, auf dem seine Macht nicht in Kollision tritt mit der der Geister, scheint, nach der übereinstimmenden Meinung der Meisten, das Gebiet der atmosphärischen Wirkungen: Regen und Dürre, die Nahrungsmangel im Gefolge hat, kommen ja offensichtlich von oben herab . . . Nur der Tod derer, die im natürlichen Alter sterben, scheint sich auf *Ruwa* zurückzuführen . . . Charakteristisch für den Begriff von *Ruwa* ist es, dass man in gewissen Ausnahmefällen auf ihn zurückgreift. Von einem solchen, der auf unerklärliche oder plötzliche Weise, etwa durch einen Unfall oder durch ein wildes Tier, ums Leben gekommen ist, hört man den Ausdruck: *ni Ruwa lyake lyambāha* = sein *Ruwa* hat ihn getötet. Krüppel darf man nicht verlachen, *Ruwa* hat sie so gemacht. Wenn eine allgemeine Hungersnot ins Land kommt, so heisst es: *Ruwa lyat ka* — *Ruwa* kommt.

Das an den oben angeführten Ausdrücken Bezeichnende ist nun dies, dass, wie man finden wird, in ihnen *Ruwa* sich ersetzen lässt durch: Schickung, Schicksal; *modu o Ruwa* — einer, der sich auf sein gutes Glück verlassen muss . . .

Ein ganz ohne Anhang dastehender, schutzloser Mensch heisst: *modu o Ruwa* — einer, der *Ruwa* zugehört, der sich auf *Ruwa*

⁴² Africa X S. 322 f.

verlassen muss . . . Wenn die Leute oftmals zu den Geistern gebetet haben, ohne Frieden und Freude zu finden, wenden sie sich zum Himmel, zu *Ruwa*, dem Erzeuger der Menschen. Denn sie sprechen: Der Erzeuger der Menschen ist Gott, der im Himmel ist; . . .

Von Gott haben sie keine deutlichen Vorstellungen, sondern sie machen sich über ihn verschiedene Gedanken. Dass sie sich solche verschiedenen Gedanken über Gott machen, erkennt man daran: 1. Am Tag sagt man wohl: Dem *Ruwa*, der hier am Himmel wandelt, verdanken wir die Rettung dieses Menschen. So sagt man also, wenn man die Sonne am Himmel sieht. 2. Nachts stellt sich einer wohl in den Hof, sieht direkt himmelwärts und spricht: *Ruwa*, Häuptling, Heil dir! Du hast mich den Tag (gut) verbringen lassen, lass mich auch die Nacht (gut) verbringen! — Auch am Morgen sehen viele in derselben Weise gen Himmel, nach dessen Mitte, also nicht gerade nach der Stelle, wo die Sonne aufgeht. Sie sprechen dabei: Dank sei dir, *Ruwa*, Herr, du hast mich in der Nacht beschirmt! . . . Es scheint, dass sie bei *Ruwa* zwar auch an die Sonne, aber mehr an den Himmel im ganzen denken. Wenn man geradezu glauben würde, dass die Sonne *Ruwa* sei, da würde doch der, der in der Nacht (zu *Ruwa*) betet, nach unten blicken, weil man glaubt, dass die Sonne nächtlicherweise sich unter der Erde (herumwandelnd) befinde.⁴²

Ruwa aber ist das Bantuwort für Sonne.⁴³ *Ruwa* scheint also doch irgendwie als die Sonne aufgefasst zu werden. Hiermit stimmt die folgende Angabe überein: »Der Mond aber sei die Frau des *Ruwa* und die Sterne seien die Kinder des *Ruwa*«. ⁴⁴

»*Ruwa* bleibt immer, wie er ist, nur streift er eben umher. Was dir *Ruwa* bestimmt hat, das trifft dich auch . . . Wenn *Ruwa* erzürnt ist, dann sterben alle Länder aus. *Ruwa* kennt Mitleid. Wenn es *Ruwa* beliebt, einen Menschen gern zu haben, so wird er gross. Ein kleiner Mensch, der verachtet ist und von den anderen geplagt wird, wird später gross und vornehm werden. Wenn *Ruwa* will, so kommt Regen . . . Auch der Donner ist etwas von *Ruwa* gesetztes. Blicke ja nicht unverwandt gen Himmel, sonst wirst du 'die Kälber Gottes' sehen! An manchen Jahren sieht man in

⁴² ARW XIV, 1911 S. 196 f.

⁴³ ib. S. 193. Anm.

⁴⁴ ib. S. 198.

der Nacht (am Himmel) etwas wie eine Schlange, das sich bewegt (ein Meteor), das ist ein 'Kalb des *Ruwa*'. Wenn das jemand sieht, so bedeutet das Schlimmes, vielleicht den Tod. Ein anderes ist ein Komet. Das ist ein Zeichen von *Ruwa*. Wenn es erscheint, so will *Ruwa* die Menschen schlagen.⁴⁶

Wenn man ohne Erfolg die Geister angebetet hat, wendet man sich an *Ruwa* mit Gebeten. Ebenso opfert man ihm, wenn den Geistern viele Tage hindurch umsonst Opfer dargebracht worden sind.⁴⁶ Wenn man in den Krieg geht, so finden Opfer an *Ruwa* statt.⁴⁷

Diese Angaben, die von J. Raam stammen, werden durch einige Mitteilungen Gutmanns vervollständigt.

»Von Gott selbst haben die Wadschagga die Vorstellung nicht, als ob er jenseits des blauen Himmelsgewölbes wohne. Sie lehnen diesen Gedanken sogar energisch ab. Seine Stelle ist vielmehr zwischen Erde und Himmel. Sie nennen den ganzen Himmel selbst wieder *Iruva* und sagen, das sei Gott, der gleichsam die ganze Menschenwelt umschliesst; das feste Himmelsgebölbe, das nach ihrer Meinung aus Stein ist, nennen sie 'n gina, ... Gott wohnt nicht auf der Sonne, sondern der ganze Himmel ist *Iruva*. Von hier aus lässt sich aber einigermaßen erklären, warum Sonne und Gottheit mit gleichem Namen bezeichnet werden, denn auch für die Sonne gilt dieser Name nur abgeleiteterweise. Ursprünglich hat man bei *Iruva* nicht an das blendende Tagesgestirn gedacht, sondern an das ganze Himmelsgebäude. Himmelsanbetung ist also der eigentliche Ausgangspunkt ihrer Gottesidee.«⁴⁸

Auch Gutmann hebt hervor, dass *Ruwa* eine Schicksalsmacht ist:

»Auch das Ende des Lebens steht in Gottes Willen. Sie sagen vom Menschen: »Gott holt ihn, gleichwie er ihn schickt.« »An dem Tage, da Gott den Menschen bildet, weiss er den Tag seines Todes.« Auf eine Drohung antwortet man: »Du kannst mich nicht töten, das ist Gottes Sache allein«. Steht die Vernichtung des Lebens bei ihm, so wird er es auch bis dahin bewahren. Wer z. B. auf eine Schlange tritt und ihrem Biss entgeht, der spricht:

⁴⁶ ARW XIV, S. 198.

⁴⁷ ib. S. 199.

⁴⁸ Gutmann, B., Dichten und Denken der Dschagganeger, Leipzig 1909, S. 179.

»Gott hat mich bewahrt«. Mit den Worten: »Gott geleite dich glücklich«, entlässt man ein Familienglied in die Fremde.

Trotz aller dieser Äusserungen ist es aber Tatsache, dass die Verehrung Gottes bei ihren religiösen Zeremonien nur eine geringe oder gar keine Rolle spielt. Nicht nur, weil er trotz aller Einzeltzüge ihnen ein fremdes, fernes Wesen bleibt, während die Ahnen ihnen vertraut und nahe sind, sondern auch, weil von Gott ihnen keinerlei Not und Trübsal droht.⁴⁰

Dass die letzte Angabe Gutmanns nicht korrekt ist, geht wohl aus dem mitgeteilten Material klar hervor.

Konde.

»Wenn Trockenheit herrschte«, berichtet Merensky, »versammelten sich die Häuptlinge am Ufer des Sees, am Gottesstein. Da wurde ein Opfer geschlachtet, und das Fleisch wurde in das 'Gotteshaus' gelegt. Ein Häuptling als Vorbeter schöpfte mit einem Flaschenkürbis Wasser aus dem See, nahm davon in den Mund und blies es auf die Erde, bis das Gefäss leer war. Dann betet er: 'Mbamba! Kiara! Du hast uns Regen verweigert, schenke uns Regen, damit wir nicht sterben. Errette uns vom Hungertode, du bist ja unser Vater, wir sind deine Kinder, du hast uns geschaffen, weshalb willst du, dass wir sterben? Gib uns Mais, Banaanen und Bohnen! Du hast uns Beine gegeben zum Laufen, Arme zum Arbeiten und Kinder auch, gib uns nun auch Regen, dass wir ernten können!' Bleib Gott zornig und hielt die Dürre an, so gingen die Leute wieder hin, um wieder ebenso zu beten, bis sie erhört wurden.'⁴¹

»Nach Merensky thront diese Gottheit nach dem Konde-Glauben zusammen mit den 'Gotteskindern' über dem Firmament. Er sei leuchtend weiss und von menschenähnlicher Gestalt, offenbar eine Personifikation des leuchtenden Himmels.'⁴²

»Nach Merensky glaubten die Konde-Leute aber auch an ein böses Prinzip, einen persönlichen Teufel, den 'Mbassi', der unsicht-

⁴⁰ Gutmann S. 184 f.

⁴¹ Fülleborn, F., Das Deutsche Njassa- und Ruwuma-Gebiet, Berlin 1906, S. 320.

⁴² *Ib.* S. 316.

bar sei, sich aber nächtlicherweile vernehmen liesse und den man durch Opfergaben milde stimmen müsse.»

»Es dürfte aber mit dem 'Mbassa' wohl folgende Bewandnis haben. Wie aus verschiedenen Notizen hervorzugehen scheint, verehren als den 'Mbassa' die Abkömmlinge einer aus Ukinga eingewanderten und nicht weit von der Missionstation Manow ansässigen, angesehenen Priesterfamilie ihre Gottheit offenbar den Kiara oder eine ihm analoge, vielleicht von den Wakinga übernommene Gottheit, und die Vertreter des Mbassi wurden wohl auch mit demselben Namen wie ihre Gottheit selbst bezeichnet, ganz ebenso, wie man die Missionare im Kondelande 'Gott' nannte.»²

Barundi.

Der höchste Gott bei den Barundi wird Imāna genannt. Über ihn gibt es mehrere Glaubensvorstellungen, die von Zuure gesammelt sind. Der Charakter seines Wesens wird von vielen Sprichwörtern beleuchtet. Ich führe hier einige aus der Sammlung Zuure's an.

- »1. les choses de demain sont vues par *Immāna*,
- 5. la femme qu' *Immāna* t'a destinée vaut mieux que celle choisie par l'œil.
- 11. il enlève à celui à qui il a donné.
- 20. la créature n'est pas au dessus du Créateur.
- 22. l'ennemi veut mettre fin à vos jours, *Immāna* vous salue.
- 23. le front de l'homme est défait, détruit par celui qui l'a créé.
- 28. celui qui donne quand il veut, ne donne pas à tous ceux qu'il voit.
- 33. personne ne dépasse le jour fixé pour lui par *Immāna*.
- 57. là où *Immāna* tourne les choses, la perdrix mettrait en fuite le chien.
- 60. ne refuse pas ce qu'*Immāna* te donne.
- 61. tu mourras de la manière qu'*Immāna* t'a prédestinée.
- 62. *Immāna* le Donneur t'a donné, il reste *Immāna*.»³

»Voici quelques expressions qui sont comme un acte de résignation dans la malchance.

² Fülleborn S. 316 f.

³ Anthropos XXI, S. 746 ff.

Je n'ai pas rencontré *Immāna*.
 Je n'ai pas vu *Immāna*.
 il n'y a plus d'*Immāna* (de bonheur).
Immāna lui est défavorable.
 * puisqu'*Immāna* l'a laissé, il meurt.
 c'est qu'*Immāna* l'a prédestiné.»⁴

Dazu gibt es eine Menge anderer Aussagen über *Immāna*, deren Inhalt Zuure zusammenfasst. »Il ne change pas. Il est toujours le même. On ne peut pas dire: Il est vieux, Il est jeune. Est-ce qu'il devient vieux? demandent ils . . . Il voit, Il sait tout. Rien ne Lui est caché. Il fait ce qu'il veut. Il donne comme Il veut, à qui Il veut, . . . Il peut déroger aux lois de la nature. Quelqu'un fût il dans la tombe pourrait respirer (si *Immāna* le veut ainsi). S'Il le voulait la perdrix mettrait le chien en fuite. Il peut se rendre visible, s'Il le veut, et Il s'est montré sous les formes d'un aigle, d'un oiseau etc. Ce qu'il prédit, arrive. Il voit ce qui arrivera demain. Personne n'échappe au sort qu'*Immāna* lui destine, personne ne dépassera le jour d'*Immāna*. Il est partout.»⁵

Die Namen, die man ihm gibt, heben das Schicksalsmässige seines Wesens hervor. Ich führe einige an:

* *Rugira*, le faiseur.
Rugaba, Celui qui donne, qui est maître.
Rubana, Celui qui voit.
Immāna mbi, le mauvais *Immāna*.
Ruremba, *Itangitafi*, Qui donne à l'un, pas à l'autre. Qui donne la discorde.
Intahe, Qui arrange mal pour quelqu'un.
Humye, Qui jette un mauvais sort.
Inyadsi, Qui pille.
Rwiratura, Le noir, le défavorable.»⁶

Immāna ist aber zugleich ein guter Gott, der den Menschen wohlthut, ihnen Kinder und grosse Herden gibt usw.⁷ Er ist also ein ausgesprochener Schicksalsgott, zugleich gut und böse, und vollkommen unberechenbar.

⁴ *Anthropos* XXI, S. 743 f.

⁵ *ib.* S. 768.

⁶ *ib.* S. 741 f.

⁷ *ib.* S. 767.

Atchwabo.

»Mehr als von irgend welchen anderen höheren Wesen hört man von *Mulugu* reden. *Mulugu* hat die Welt gemacht, die ersten Menschen, die Tiere, die Bäume und alle Pflanzen. Er gibt dem Land den Regen und den Feldern Fruchtbarkeit. Wenn man den Seelen auch alle Opfer gebracht hat, die notwendig sind, damit die Feldfrüchte gedeihen, und wenn dann trotzdem eine Missernte entsteht, so kann keine Seele daran etwas ändern, denn *Mulugu amicale papanumba* — *Mulugu* hat uns ein Verachtendes gegeben. *Mulugu* gibt auch den Frauen Fruchtbarkeit oder verweigert sie ihnen. Und wenn eine Frau auch alle Mittel angewandt hat, wenn sie richtig 'betanzi' worden ist und auch alle Vorschriften eingehalten hat, die der Zauberer ihr gegeben hat, so kann *Mulugu* ihr trotzdem ihre Kinder versagen, denn *mwinja di iene* — er ist der Herr. Wenn ein Kind in den ersten Tagen nach der Geburt stirbt, 'ist es zu *Mulugu* zurückgekehrt'. Wenn ein alter Mensch krank wird und man sieht, dass es mit ihm zu Ende geht, dann nennt man diese Krankheit 'Bote *Mulugus*'. Wenn die Menschen krank sind, sagen sie: Habe ich *Mulugu* erzürnt? Vielleicht'. Und dann trauern sie auf diese Weise. Sie sprechen so und weinen: dass ich doch gerettet werden möge. Sie sprechen zu ihrem Heiler: Ich habe mich gegen *Mulugu* vergangen. — Wenn man krank ist, kauft man beim Zauberer Medizin. Wenn *Mulugu* will, stirbt der Mensch dann nicht, sondern bleibt am Leben. Wenn *Mulugu* aber will, dass ein Mensch stirbt, so kann der Zauberer ihm gute Medizin geben so viel er will, der Mensch stirbt doch und bleibt nicht bestehen; denn der Herr ist er! *Mulugu* ist den Atchwabo ein persönliches Wesen, Schöpfer aller Dinge, des Kosmos und des Individuums. Ihm gehören alle Dinge. Er ist Herr über Krankheit und Gesundheit, über Leben und Tod. Er ist auch Herr der Zauberei, der Dämonen und der *mizima* ('Seelen der Verwandten'). Sie haben ihren Wirkungskreis, in dem ihre Macht sich auswirken kann, wenn *Mulugu* nicht gegen sie ist. Ihm gegenüber aber sind sie ohnmächtig; gegen ihn ist jede Anstrengung nutzlos und irrelevant. Ziemlich am Schlusse meines Aufenthaltes habe ich je ein Opfer und ein Gebet gefunden, die beide nach *Mulugu* gelten.«⁸

⁸ Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, S. 671 f.

»Bezüglich *Mulugu* ergeben sich aus dem Dargelegten folgende Sätze:

1. *Mulugu* ist nicht mit der Zauberkraft identisch. Er steht souverän über ihr und kann ihre Auswirkung hindern, ganz wie es ihm beliebt.

2. *Mulugu* ist auch in keiner Weise durch die *mizimu* in seinem Wirken eingeeengt.

3. *Mulugu* ist auch Herr aller Dinge.

4. *Mulugu* ist auch Herr des Menschen und sein Leben kann er einrichten, wie er will. Er kann dem Weibe auch Unfruchtbarkeit schicken, was für die Mutchwabofofra das grösste Übel ist. Und während man allerhand kleinere Übel auf den bösen Einfluss von missgünstigen Seelen, Dämonen oder auf Zauberei zurückführt und sie auch mit Zauberei zu bekämpfen trachtet, so schreibt man die grossen Eingriffe ins Leben des Individuums: Fruchtbarkeit und Kinderlosigkeit, Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod letzten Endes nur *Mulugu* zu. Und wo *Mulugu* will oder nicht will, da gibt es für den Eingeborenen keine Zauberei, kein Kämpfen und kein Wehren mehr, wo *Mulugu* gesprochen hat, dort ist der Lebenskampf zu Ende.

5. Das angeführte Gebet spricht davon, dass die Frau *Mulugu* oft um Kinder gebeten habe. Aus diesem Grunde und auch noch auf andere Erfahrungen gestützt halte ich es für wahrscheinlich, dass noch mehr derartige Gebete an *Mulugu* gerichtet werden und Opfer auch.*

Ronga.

»Above the gods whom the common people know, worship and call by name, there exists a power which to the majority remains ill-defined and which they express by the word *Heaven* (*Tilo*). This word *Tilo*, which in the ordinary language, is not used to designate the blue sky . . . , contains a far deeper and more comprehensive meaning. I shall not attempt to throw complete light on these ideas, which are so dim in the Native mind . . .

1. The definition of Heaven.

Tilo is a grand word; . . .

* Festschrift P. W. Schmidt, S. 674.

'Before you come to teach us that there is an All-Good Being, a Father in Heaven, we already knew there was a Heaven, but did not know there was anyone in it.' Such was the declaration of one the most intelligent women of our congregation at Lourenço Marques, who was also the best acquainted with all the ancient Ba-Ronga customs. Timotheo Mandlati said to me, on the other hand: 'Our fathers all believed that life existed in Heaven' (butomi oyi kong bilwen). It is quite certain that, according to the ideas of the Thongas, as well as to those of many other tribes, Heaven was a *place*, ... But Tilo is something more than a place. It is a *power* which acts and manifests itself in various ways. It is sometimes called *Hosi*, Lord. But this power is generally regarded as something entirely impersonal. Thongas appear to think that Heaven regulates and presides over certain great cosmic phenomena to which men must, willingly or unwillingly, submit, more especially those of a sudden and unexpected nature, by which I mean above all rain, storms and in human affairs, death, convulsions and the birth of twins. From this idea spring certain very characteristic customs, which I shall proceed to describe briefly.

It is Heaven that afflicts children with those terrible and mysterious *convulsions*, which carry them off without their having been really ill, in a manner of speaking ... 'He is ill from Heaven' — 'A ni Tila', said an old Native doctor to me in a low tone, referring to a case of this description. So Heaven is the great nombo (infantile disease) ... But more than this, *it is Heaven which kills and makes live*. Hence the frequent expression: 'Heaven loved him', when someone has escaped some deadly danger, or is particularly prosperous, and 'Heaven hated him', when he has been very unfortunate, or has died. The same idea is expressed in the following dirge.

You deceive us, Tshabane!

We have heard Heaven thunder ... The roaring will soon come.

We have seen two men who were going to throw the bones with references to Heaven ...

Doubtless you have heard tell of the misfortunes of others; You will hear them talking of your own!

Enigmatic words, but, with the help of the Natives, I have unravelled their meaning: — You are deceiving us, Tshabane,

you who are trying to reassure us. We have heard Heaven. A storm has burst, there was a sudden downpour, a flash of lightning; Heaven has struck! It has killed some one. Two men passed by, terrified; they went to consult the bones, to try and find means to ward off these strokes of Heaven. Useless! If you have seen the sorrow of those who mourn, do not imagine that you will escape. It will soon be your turn!

Another song which contains a similar allusion to Heaven as the power which kills, has already been quoted ...¹⁰

Dieser Gesang lautet folgendermassen:

‘We are weeping, we are weeping! What shall we say to thee, King!’

This King is without doubt Heaven, the more or less personal being who kills or gives life ...¹¹

‘This power, which causes lightning and death, also presides, in a very special way, at the *birth of twins*, so much so that the mother is called by the name of ‘Tilo’, — ‘Heaven’, — and the children ‘Baua ba Tilo’, — ‘Children of Heaven’. Now the arrival of two or three babies at the same time is looked upon by the Tongas as a great misfortune, a defilement in respect of which very special rites must be performed.’¹²

Lambas.

‘The Lambas believe that there is a ‘high god’. He is generally called Leza, but there are various other names by which he is called. They give him the name Nyambi, used also by the Kaondes, and in oath-taking use Mulungu and Shyakapanga. He is often designated as Lyulu, which means in the first place ‘the heaven’. This term is also used out of respect for prominent chiefs ...

Leza is believed to be the creator of all things ... The Lambas say that he created the sun before he created the moon, and that the stars were created later still ...

The part played by Leza in present matters is said to be as follows:

¹⁰ Junod, H. A., *The Life of a South-African Tribe* 2. ed. London 1927, II S. 429 ff.

¹¹ *ib.* I S. 207.

¹² *ib.* II S. 433.

(1) He sits on his throne judging the affairs of the people in his country ... He has *impemba* (councillors) who assist him in these cases and *scamulonda* (watchmen) who carry messages to his *ifilolo* (headmen).

(2) He appoints *ifilolo* to the work of guarding the weir and the rainfall. They have to ... flash the knives of Good, and thus send lightning when the rain falls. He gives and withholds rain.

(3) He sends *amanata* (leprosy), *akapokoshi* (kafir pox), *jehi ug wali* (small pox) ...

(4) When death occurs it is said ... 'It is God himself who has taken him'.

There is no worship of Leza, no *akwicamba* (gift to avert disaster) as to the *awami* (spirit mediums), no *akupapa* (ceremonial offering) as to the *imiposhi* (spirits of departed), and no *akupapatila* (prayer). People fear him too much, and consider him beyond their reach; they can but say ... 'O God, help us!' Only one prayer to God has been identified ... 'O God, give us rain, us, your people!'

It is said that God is angered when people sin deeply, when they commit adultery, steal or murder, and that he punishes by sending leprosy and smallpox. But there is no way of approaching him for a cessation of these judgments; the people have just to bear them ...

Of thunder the Lambas say ... 'It is God who is thundering today!'¹²

Ha-sprechende Stämme.

«Let us hear what living men say themselves of the Power they dimly discern working in the world. We have talked with many old men who had not come under the influence of Christian teaching, and will transcribe here the actual words of two of them — both intelligent old chiefs.

This is Shikanzwa's version:

To-day Leza turned over, and abandoned his old ways. To-day he is the same, he is altogether different, for he is not as he was in distant years before the white chiefs (i. e. the Europeans) came. At that time he was truly the Water-giver and all things

¹² Doke, C. M., *The Lambas of Northern Rhodesia*, London 1931, S. 225 ff.

were still sufficient on earth as they had been established from the beginning. Then Leza was still fresh (or young or new). Whereas to-day there is no heavy rain, no continued rain and no great hail-storms. As I am Shikanzwa! to-day we say: Leza has grown old, he has become that ancient one, of long ago. That is what we suppose, because the water which he rains down is supposed to be like tears from the eyes of men when they weep. So it is when one becomes aged, when he weeps tears, he lets them dribble down his chest — and that is how we judge Leza to be. To-day we say again, we do not know Leza now, we speak, we imagine there is one who will harden his head by being shaven, and he will see and see clearly what will be from Leza and the things which he will do nowadays. In yonder years we found wealth of various kinds of property, but to-day there is none — no, no. He is Owner-of-his-things: all things are his. He cannot be charged with an offence, cannot be accused, cannot be questioned, cannot be claimed from: none of the things can be done to him which we do to our fellow-men on earth. He gives and rots, Vengeance is his own. There is no flood to-day — no great giver of floods. This is how he is judged off; to-day Leza is not as he is wanted to be. Long ago he was the One who could be urged to do well, but to-day he has left off being so. And *Kambunga* said:

Long ago the *Ba-ila* did not know Leza as regards his affairs — no, all that they knew about him, was that he created us, and also his unweariedness in doing things. As at present when the rainy season is annoying and he does not fall, why then ask of Leza different things: they say now: »Leza annoys us by not falling«: then later when he falls heavily they say, »Leza falls too much«. If there is cold they say, »Leza makes it cold«, and if it is hot they say, »Leza is much too hot, let it be overclouded«. All the same, Leza as he is the Compassionate, that is to say, as he is Merciful, he does not get angry, he doesn't give up falling, he doesn't give up doing them all good — no, whether they curse, whether they mock him, whether they grumble at him, he does good to all at all times, that is how they trust him always. But as for seeing always his affairs, no, the *Ba-ila* do not know, all they say is: Leza is the good-natured one; he is one from whom you beg different things. We *Ba-ila* have no more that we know.

»In these native-told accounts, certain epithets are applied to Leza which need, and will repay, reconsideration. He is called *Shikakunamo*. *Kukunama* is to beset any one — to cling to, adhere, persecute by unremitting attentions. The phrase gives the idea of Leza plaguing the old woman, castigating her by killing off her relations. Again he is called *Sungwasungwa*. *Kusunga* is to stimulate, stir up a person to do things, good or bad, by repeated solicitation. Long ago, says *Shikanzwa*, you could get Leza to do what you wanted by constant entreaty, but not so to-day. He is called *Shichenchemewa*. *Kuchenchemwa* (the active form of the verb) is to trade on a person's good nature, by asking for various things without a sense of shame, which you know you have no title to ask for. That is how Leza is regarded. He is called also; *Natamaukilwa*. *Kutamauka* is to be changeable in speech. To *tamaukila* a person is to ask him for something, and when you get it, say, »No, that's not what I want, give me something else«. So is Leza treated by men. When no rain falls they say, »Leza you annoy us, give us some rain«; and when he sends plenty of rain they say: »You give too much«; when he sends cold they want heat; and when he sends heat, they want cold.

These are epithets that might be applied to any person whose character warranted it: they are different from the praise-names, which are peculiarly his. As we have seen in another connection, a praise-name is descriptive of qualities, capacities, possessed or supposed to be possessed by a person. What a man's character is, in the opinion of his fellows, may be gathered with accuracy from these names. So is it in regard to Leza. In no way can be better determined the *Ba-ila* theology than by a study of these praise-names.

Chilenga * (also *Namulenga*) »The Creator«. The word is derived from *kulenga*, to make, to originate, to be the first to do anything — not necessarily to create out of nothing, but certainly to produce something that did not exist before. The word is sometimes used of men; for instance, when one of us commenced to make bricks the people said of him: »*Ngu akalenga shitina um*

* Among the *Aucamba* *Mulenga* is said to be the chief *mulungu* or nature spirit distinct from Leza: a benevolent spirit who can grant abundant rain. *Mlengi* is a title given by the *Manganja* to *Chiuta*.

Bwila («It is he who was the first to make bricks in the Ila country.») It is also used in the sense of establishing, instituting a custom. By calling *Leza Chilenga*, they mean that He made things and established the tribal customs. We were talking in our room one day with an old man; he picked up a beautiful wild-cat skin lying on the floor, and with some enthusiasm said, «Who but *Chilenga* could colour a skin like that? Yes, only He who is above. And all these things» — with a wide sweep of the arm to indicate the world in general — «He only!»

Lubumba («the Moulders») is a title made from the common Bantu word *kubumba*, to mould, shape, as a woman moulds her pots (cf. Kongo, Zulu, *bumba*; Suto, *bopa*). *Shakapanga* («the Constructor») is from another common root: *kupanga*, to put together, set in order, construct. The verb is not used commonly in Ila to-day, but occurs in many other Bantu languages (Lenje, Lala-Lamba, Wisa, Bemba, Swahili, Nyanja; Kongo, *Vanga*).

These three titles indicates that *Leza* is the maker of things. If we ask, what things? the answer is «all». Necessarily the «all» of a Central African native is restricted, but it comprises all that he knows, and the word to us could mean no more. *Mutalabala* is a name derived from *kutalabala*, to be age-lasting, to be everywhere and all times, equivalent to the phrase, *Uina ng'wela* («He has nowhere, or nowhen, that he comes to an end»):

Namakungwe is a title said to mean «He from whom all things come». The etymology is obscure. *Kukungwa* means to be well-dressed, and if derived from that root the name would mean «He (or rather, she) who is well adorned» — and might be taken to refer to the beauty of the world as the garment of God, but that is doubtful.

Other names bring *Leza* into relation with men: *Muninde* (kudinda, to watch, guard), «The Guardian»; *Chaba* (*kuaba*, to give, to allot to), «The Giver»; *Ipaokubozha* (*kupa*, to give; *kubozha*, to rot), «He who gives and causes to rot». He gives things, but His gifts are not permanent; fruits fall from the trees and decay; the rainy season passes into winter; the corn in the bins is spoilt by weevil, etc. *Ushaticakwe* means «Master, Owner, of his things». *Leza* is not only the master but the owner of all, and the ordainer of the fate of all. Life, as an old man said to us once, is like a labour ticket that the white men give to their workmen; before your time is up

you cannot leave, but as soon as it expires you have to go. So *Shatirakwe* disposes of men. When we killed a deadly snake one day, a man greeted it by saying, «To-day you are dead! Killed by the white man! So was it orded by *Shatirakwe* that you should come and be killed». The name gives expression to the deep underlying fatalism of the *Ba-ila*.

Other names have reference to the elements.

Shakatabura, «The Faller» (*kutabura* is to fall; used only of the rain; *Leza* *scatabura*; rain falls).

Lubolekamasuka means «He who causes the masuko fruit to rot». *Mangwe* is said to mean «the Flooder»; *Shakemba*, or *Kemba*, is said to mean the Rain-Giver; but the etymology is obscure. *Namesi* is «The Water-Giver». (*Mesi* is an old form of *menzhi*; cf. Yao, *mesi*.) *Muamanzaba* means «He of the sun» (or «days»). *Luchumabumba*; «Deliverer of those in trouble».

Other less familiar titles are: *Mukuuche* (*Kukubula*, to cut down and destroy); *Chemwe*, said to mean «He who takes away till there is only one left»; *Munakasungwe*, «Leader» (*kusungula*, to lead); *Munakachuwe*, or *Namuchuwe*; *Namazungwe* (or *Namasungwe*); *Kayuyu*; *Mundandamina-Kalunga**; of the last four we have been unable to find any meaning.

These are some of the descriptive tembanla titles applied to *Leza*: *Lubombolanguka-maumbuswa-achi-atalana* («Dissolver of ant-heaps, but the maumbuswa ant-hills are too much for him»), *Ifa-kazuzha-kalumbwelandwe*, *katende-kanakasha-kamukachila* («He can fill up all the great pits of various kinds, but the little footprint of the Oribi he cannot fill»), *Chaba-scakaaba-ochitadiwa* («The giver who gives also what cannot be eaten»).

These are names commonly applied to *Leza*. They are in no sense esoteric, but may be heard on the lips of anybody. It is just possible that some of the obscurer names may at one time or another have been of human beings, or *mizhimo*, though now applied only to *Leza*. We have heard, e. g., among the *Bambala* the name *Lukele* given to *Leza*; and He was described as having been the piler-up of the *Nambala* mountains. But it seems that *Lukele* was at some ancient date a human hero. At *Lubwe* we

* We have heard these other names for *Leza* among the *Bambala*: *Nzumakule*; *Mulundumana*; *Mundobwe*. The *Baluba* and *Balandu* have the names *Shakapanga*; *Mande*.

have heard Leza called: *Bulongo-Namesi*. *Bulongo*, as we have seen, is the arch-demigod of the Ba-ila, probably once a man. If we did but know, the same might be true of other names; but at the same time we are certain that in the consciousness of the Ba-ila at present these names do not imply that Leza is the totality of ancient heroes; nor do they imply a recognition of many gods. To conclude that the Ba-ila were polytheists on the strength of these titles would be as accurate as saying it of the Parsis who are said to have a thousand and one names for the Supreme Being. The Parsi names, e.g. *Purvedegar*, the Provider; *Purvur-dar*, the Protector, etc. are similar to those of the Ba-ila; not names of multitudinous deities but praise-names of the one.

So much for the titles. What in everyday talk do the Ba-ila say of Leza? Now, when we say »it rains, it blows«, grammarians call the word »it« a prop-word; it remains in our language probably as evidence of an ancient belief that the sky fell in the form of rain: just as the Greeks talked of Zeus raining and afterwards dropped the noun and simply said: »it rains«. And that is how the Ba-ila speak to-day. Where we say »it« they say »Leza«. *Leza wabala* (»it is very hot«); *Leza ulauugu* (»it blows«); *Leza wawa* (»it rains«), literally »Leza falls«. When it lightens they say: *Leza wakulala* (»Leza is fierce«); when it thunders, *Leza wandindima* (»Leza makes the reverberating sound *ndi-ndi-ndi*«). *Chandwa-Leza* is the name given to anything struck by lightning: »that which is split by Leza«. *Leza watikumuna masalo akwe* (»Leza is beating his rugs«) is another way of describing thunder.

Leza wazhika mai (»Leza buries eggs«) is another description of thunder: Just as a crocodile buries its eggs in the sand and returns to spot unerringly, so does the thunder return in its season. *Leza wabaranga bushiku* (»Leza ties up the day«) is said of a disappointing short rainy season. *Leza wabonzha bushiku* (»Leza softens the day«) is said of the beginning, and *Leza wabusangula bushiku* (»Leza changes the day«) is said of the end of the rainy season. The rainbow is called *Buta bwa Leza* (»Leza's bow«). In regard to a death they may say: *Leza wakombala mungo wakwe* (»Leza snaps off his pumpkin«). The name is further used in solemn affirmation: *Leza! ugu Leza!* are common oaths. It is used also in cursing: *Leza wakuanda* (»May Leza split you!«).

It is not altogether easy to say to what extent these names and

phrases imply belief in a personal Being. The curse just quoted might be the invoking of the wrath of a person, or merely calling down lightning. Many of the names might very appropriately be applied simply to the elements.

The rain and the phenomena associated with it are the most important, the most striking, the most useful. In the Ila country it is supremely so. From the end of March till the end of October not a drop of rain falls. The small rivers either disappear entirely or remain as shrunken, broken pools. The water-holes dry up. As winter passes and August comes in, the sun grows in power until in the weeks preceding the rains the heat is almost unbearable. And then in the most impressive manner imaginable the welcome clouds gather, the wind suddenly veers round to the west, and a great storm passes over the country, heralding the incoming of the new season. And what a transformation! A day or two after the storm, nature is wearing a new face. Millions of little seedlings are pushing their way through the earth. The people have been hoeing their fields, and now the work is pressed on. To them, of course, the rain comes just at the time when they are wanting it: not that they cultivate in preparation for, and at the coming of the rains; but it comes when they cultivate. For months there has probably been a scarcity of food; and the coming of the rain is looked forward to eagerly and anxiously. Should its coming be delayed, or be scanty, great is the trouble.

Any one understanding these things, could appreciate at once the calling of the rain and thunderstorms by such names as *Chaba*: the giver of all good things; and *Muinde*, the Guardian of Men; seeing that it is from them that we derive directly all the material blessings we enjoy. And those other names are so aptly descriptive of the rainstorms that sweep the country: «The rotter of the masuko fruit» — the «Flooder». And when a man tells you that Leza is *Shichenchemenica* («the good-natured one»); *Shintemwe* («the Compassionate»), you can see he has the rain in mind. The rain falls on the evil and the good, the just and the unjust; and falls, in greater or less amount, with regularity year by year. When it falls they say, «Leza falls»; although they have the common Bantu word for rain — *imvula* (cf. Luba, *imvura*; Suto, *pula*, etc.), yet they always speak of the rain as Leza. And the wind is Leza; thunder is Leza, the lightning is Leza. That is

to say, those elements themselves, not any personal being working in and through them. To generalize: Leza is the sky and what comes from it.

Such is one's first impression of the Ila theology: but two facts must be remembered which correct that impression. The names are proper names. In form, Chaba, Lubumba, Challenga, etc., appear to be neuter, but are personal really; the use of the pronouns *wa* and *mu* — »he» (or she) and »him» (or her) is conclusive of this. Some of the names. — those beginning with *na* — are really feminine: *Namesi* would mean, literally, »The mother of Water». And, further, the people themselves recognise that the water falling to earth is not really Leza, but is water sent down by him. *Walosha menzhi*, they say sometimes, »Leza drops water». There is much confusion in the minds of many of them, and the way in which they speak sometimes might lead one to think the contrary, but we have never yet met with any one who on being pressed would confound the one with the other. It is very likely that the metonymical use of »Leza» for rain is a survival from a time when the two were actually identified. We can think of them revering the elements themselves, then rising to the thought of a power behind the elements, and finally coming to think of that power as a person.

There is certainly in these names a personification of the powers of nature. But it is clear that the Ba-ila have gone a step beyond that and attained to the idea of a personal god. There is, of course, a vital distinction between the two stages of development. To personify simply means that you recognise the thunder, for example, as He instead of It. You get then a special god, one whose activities are confined strictly to one sphere, that of thundering. If you pray to him, or make offerings to him, it is only to avert disaster from the thunderbolt: you would not ask his help in case of ordinary sickness, for that would be outside his sphere of operations. But a personal god exercises a wider influence; if he begins as thunder, he comes to control the clouds, to feed his people, to watch over their interests, and so become the Father of men. That seems to be how the Ba-ila now regard Leza; not simply as a sky god, but as their god; though sufficient of the old views remains to make him in the minds of many little beyond a dispenser of the rains. It is no mere sky god of whom

the woman in the legend already related went in search, though his home was in the space above. And in the aetiological myths we have indications of a similar kind. In a later section we give the tale of how Leza in the beginning gave men grain. Here Leza is evidently more than the sun and rain which cause fruits and grain to ripen; in his solicitude for the well-being of the People he has placed on earth, he shows personal feelings: he provides for them, is grieved at their foolishness, and takes steps to repair the damage they have done to themselves.

In the story of *Chikambwe* — the blue jay who married the daughter of Leza — Leza is more than a sky god. The lightning is the opening of his mouth, his voice is the thunder, his sweeping descent is that of the tempest or thunderbolt. But he has some relationship to men; he speaks in the imperative, he imposes a taboo, he punishes *Chikambwe*, holding him responsible for her death. He is very human in his affection for his daughter: human, too, in his desire to avenge her.

It must be added that the Ba-ila are far from being convinced of the benevolence of Leza. He is over all — *icatuchunikila*, they say, «covers us» as the sky above, but this is not altogether a comfort. He is mostly regarded as an all-powerful Fate, to whom they trace much of the evil and sorrow of life. A person who is bereft of his children is called *mulabile-Leza* («one upon whom Leza has looked»).

We have been trying to reconstruct for ourselves the theology of the Ba-ila. We conclude that they have risen to the conception of a being closely related with the phenomena of the sky, who is also the maker of all things, and the guardian of men. Such cognition does not, of course, constitute religion, which is primarily a matter of emotion — an impulse to enter into mystical communion with the Being whose existence is felt in the world around them. What is the nature of that communion? We notice, first, the disparateness of Leza from the *mizhimo*. Everybody will admit that the *mizhimo* were once men; but we have never once heard a suggestion that Leza was ever a man, nor is he ever named a *muzhimo*. He stands in a class by himself. It is true that legends assign to him a wife and family, but that does not imply his humanity. The *mizhimo* are near to men; they are of the same nature, know human life from the inside, realise the wants of

men; Leza, on the other hand, is remote and takes little or no cognizance of the affairs of individuals.

Hence there arises a difference in the cult. Many tribes, indeed, that acknowledge Leza do not pray to him; he is otiose — too far removed from men to heed them. But the Ba-ila do seek to come into touch with him. They regard the *mizhimo* as intermediaries between themselves and Leza; but on occasion they address him directly. They say (with no irreverence) »*matiri akwe malamfu*» (»his ears are long«), i. e. he can hear even words whispered in secret. But Leza has no *ikubi* as the great *mizhimo* have; there is no individual who periodically summons the people to sacrifice to him. Generally speaking, it is only on occasions of special need, when the help of lesser beings is of no avail, that they seek him.¹⁶

»We have seen that Leza is regarded as having founded many of the customs, and that certain laws or regulations are said to be *shifundo shaka Leza* (»God's prohibitions«). But too much must not be made of that. The relation between Leza and men is not to be described as ethical. He has no title of Judge. It is true at times when they see a circle around the moon the Ba-ila will say: »To-day there is a lubeta above» (*Kudi lubeta kwizeulu*), using the word describing the meeting of the chiefs and people to try a case. But this is no more than a picturesque description to-day, whatever it may once have meant. That Leza should take cognizance of all the doings of men, and regard them with approval or disapproval, is an idea quite foreign to their minds. In all their invocations of Leza there is no confession of sin.¹⁷

Barotse.

»... Man glaubt an ein unsichtbares, allwissendes Wesen, welches genau das Tun eines jeden beobachtet und mit jedem Menschen nach Belieben verfährt ...

Ihre richtige Benennung für das oben erwähnte allwissende Wesen ist »Nambe« = Njambe. Beim Aussprechen dieses Wortes erheben sie ihre Augen gegen das Firmament, weisen mit der Hand

¹⁶ Smith & Dale, *The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia* II London 1920 S. 198 ff.

¹⁷ *ib.* S. 211.

dahin oder sie tun dieses, ohne Njambe auszusprechen.¹⁸ Sie meinen, das mächtige Wesen lebe »mo-Chorino«, d. h. im Blau des Firmaments. Stirbt jemand eines natürlichen Todes, so heisst es: »Njambe rief ihn hinweg«, unterliegt ein anderer im Kampfe mit seinem Nebenmenschen, mit wilden Tieren oder der Wut der Elemente, so heisst es: »Es geschah auf Njambe's Geheiss«, wird ein Verbrecher zum Tode verurteilt, so wird dies als die gerechte von Njambe gesandte Strafe angesehen und der Schuldige, der davon überzeugt zu sein scheint, ergibt sich demütig in sein Geschick, während der unschuldig Verurteilte ... wie die ihn begleitenden Freunde bis zum letzten Moment das grösste Vertrauen in Njambe's Allwissenheit setzend, auf eine Hilfe hoffen, die sich bei dem bei Hinrichtungen gebräuchlichen Giftgenusse im Erbrechen des Giftes äussern soll.*

Ovambo.

»Die Ovakuanjama nennen Gott Kalunga. Man weiss allerlei von ihm zu sagen: Er ist so gross wie ein Palmbaum und hat um seine Lenden einen mächtigen Gürtel, an welchem zwei grosse Körbe hängen. In den Körben hat er Gutes und Böses. Sieht er nun Menschen, die nach seinem Sinne tun, so nimmt er aus dem Korbe das Gute, Kafferkorn und andere dem Menschen wertvolle Dinge, und streut sie ihnen aus. Gefällt ihm aber das Treiben der Menschen nicht, dann holt er aus dem Korbe des Bösen oipute (ekelhafte Wunden, Zeichen seiner Ungnade) und streut sie aus; dann gibt es Hunger, Misswachs, Krankheiten und Unglück. Doch treten diese vereinzelt Reminiszenzen an eine göttliche Vergeltung im religiösen und sittlichen Empfinden vollständig zurück. Gelegentlich wird Kalunga ... auch als Regenspender gedacht. Man kann bei den Ovakuanjama oft Äusserungen hören wie diese: Kalunga hilf! Kalunga hat mich bewahrt. Kommt jemandem ein Stäubchen ins Auge, das ihn peinigt, so blickt er gen Himmel und sagt: Tu, Kalunga hilf mir! («tu» ist ein Ausruf, mit dem religiöse Handlungen eingeleitet werden.) Von Krankheiten, deren Ursprung man sich nicht erklären kann, heisst es:

* Ich beobachtete viele, die es mit »Er da oben« oder »Er« umschrieben.

¹⁸ Holub, E., Sieben Jahre in Süd-Afrika. II Wien 1881, S. 337.

sie sind Gottes. Wenn ein Mann getötet wird, der hätte entfliehen können, so sagt man von ihm: Gott hat ihn verlassen. Wer einem drohenden Unglück entgeht, von dem wird gesagt: Gott will ihn. In Zeiten grosser Kalamität kann man die Leute sagen hören: Gott ist daher gegangen. Mit dem Wort Kalunga werden auch Häuptlinge bezeichnet . . .

Man verfertigt kein Bild von Gott, baut ihm keinen Tempel, opfert ihm nur sehr selten und betet nicht zu ihm . . . Gott ist weit weg und kümmert sich nicht um die Menschen, darum auch diese sich nicht um ihn.²⁰

Herero.

»Die Herero glauben an einen Gott, der den Namen Ndjambi oder Ndjambi Karunga führt. Man spricht auch von Karunga, aber auf die Frage: 'wer ist Karunga?' antworteten die Herero: 'er ist Ndjambi.'²¹

Brauer spricht von einer stereotypen »Leerheit« der Nachrichten über sein Wesen. 'Zwar haben sie,' sagt Viehe, 'auch eine ganz dunkle Ahnung von einem höchsten Wesen. Dasselbe wohnt aber so hoch oben, dass die Menschen sich ihm nicht nähern können; seinerseits bekümmert es sich nur selten um seine Menschen hier unten auf Erden und dann nur, um ihnen Gutes zu tun.' Verehrung wird ihm nur in sehr geringem Masse gezollt.

Ebenso lautet der Bericht bei Irlé, dem die Alten auf seine Frage nach dem höchsten Gott antworteten: 'Wir nennen ihn Ndjambi Karunga; er ist im Himmel droben und nicht in den Gräbern; er ist ein Gott des Segens, aber er zürnt und straft niemanden . . . Warum sollen wir ihm denn Opfer bringen? Wir brauchen ihn ja nicht zu fürchten, denn er tut uns doch nichts Böses wie unser Ovakuru.' Anzeichen dafür, dass man Ndjambi Karungas Wohnsitz im Himmel sucht, liessen sich auch aus ihrem Glauben entnehmen, dass Regen, Blitz und Donner von ihm kommen. Und bei den Gebeten, die sie an ihn richten, aber nur dann, 'wenn ihnen unverhofft Glück in die Hände fällt', sehen sie staunend still gen Himmel und rufen: 'Ndjambi Karunga!' ²²

²⁰ Allgemeine Missions-Zeitschrift, 37, S. 314 f.

²¹ Irlé AfA 43 1917, S. 343.

²² Brauer, E., Züge aus der Religion der Herero, Leipzig 1925, S. 5 f.

Wie Brauer hervorhebt, ist jedoch ungeachtet dieser Angaben Ndjambi nicht als eine nur gute Gottheit aufzufassen. »Ndjambi ist also durchaus nicht nur glückbringend, wie es aus manchen Nachrichten der Herero von den Missionaren herausgelesen wird.«²⁰ Für diese seine Meinung beruft er sich auf verschiedene Angaben. Weeks sagt über Ndjambi bei den Baugala: »Ndjambi, the destroyer-death, sickness and evil of all kinds emanate from this deity.«²¹ Es werden Ndjambi aber nur die unerklärlichen Todesfälle zugeschrieben. »In cases of accidental death as the swamping of a canoe in a storm, or through overloading it, they said: Nyambe had caused the accident.«²² Hierüber sagt Brauer: »Krankheit und Tod sind zumeist durch schwarze Magie veranlasst, und der weisse Magier kann sie heilen. Ndjambi . . . sendet die Krankheiten und den Tod, die kein Zauberer heilen kann.«²³

Dama.

Von grösstem Interesse sind die Angaben, die über die Glaubensvorstellungen des Dama-Volkes in Südwestafrika vorliegen. Man darf annehmen, dass die Dama die Urbevölkerung Südafrikas bildeten und solange die Herren des Landes waren, bis Buschmänner, Hottentotten und Bantustämme ihnen die Macht streitig machten.²⁴

Dass die Dama einer äusserst primitiven Kulturstufe zugehören, kann nicht bezweifelt werden.

H. Vedder, der hervorragendste Kenner jener Völker, hat in seiner Arbeit 'Die Bergdama' gezeigt, von welcher eigentümlicher Art deren Kultur ist. Sie haben zwar von ringsumher wohnenden höher entwickelten Stämmen mancherlei Kenntnisse und Erfahrungen übernommen, aber ihr ältester und eigenster, aus unmittelbarer Überlieferung hervorgegangener Kulturbesitz weist doch Züge auf, die uns berechtigen, sie noch tiefer als die Buschmänner zu stellen.

²⁰ Brauer S. 10.

²¹ Weeks, Mission. Herald 1889 S. 260, angeführt bei Brauer S. 9.

²² Bei Brauer S. 9.

²³ Ib. S. 9.

²⁴ Vedder, H., Die Bergdama. I. Hamburg. 1923, S. 97 — Irle, L., Die Herero, Gütersloh. 1906, S. 149 — Weule, K., Leitfaden der Völkerkunde, Lpzg. u. Wien, 1912, S. 79.

die doch zu den allerprimitivsten Volksstämmen Südafrikas gehören.²⁷

Eben darum ist es von ganz ausserordentlicher Bedeutung, dass wir bei den Dama schon einen ausgeprägten Gottesglauben antreffen. Ihr höchster Gott ist //Gamab oder — mit seinem vollständigen Namen — Gamab Amg-arab (Gamab mit dem kalten Mund). Diese Epitheton ist eine Anspielung auf Gamabs Macht über Leben und Tod. Denn ihm allein steht das Recht zu, die Menschen zu sich zu rufen und sie sterben zu lassen.²⁸

Alles was lebt und wächst, hat Gamab geschaffen. Alle Kreatur ist von ihm abhängig; Menschen und Tiere, Bäume und Kräuter. Nur weil sein Wille es so bestimmt, reifen die Früchte und vermehren sich die Tiere. Gamabs Wirksamkeit findet im fest geregelten Gleichmass des Naturablaufs ihren Ausdruck: in der lebenszeugenden Kraft, die alljährlich von neuem die Natur durchströmt, in all ihrem Werden und Vergehen, in allem Erblühen und Dahinwelken, Leben und Sterben.

Aber der Gott hat auch noch andere Eigenschaften und Wirkensgebiete: er ist überall anwesend und weiss alles. Diese Anschauung stützt sich hauptsächlich auf zwei Gründe: Allüberall sind die Menschen sterblich. Wäre Gamab nicht allgegenwärtig und allwissend, dann würde es sicherlich geschehen, dass der eine oder andere Mensch dem Tode entginge. Des weiteren können die Medizinnänner überall mit ihm sprechen und ihn um Rat angehen. Auch das wäre unmöglich, wenn Gamab nicht allorts anwesend wäre.²⁹

Gamab wird — wie Vedder dargetan hat — als eine gute Gottheit betrachtet, denn ihm verdankt ja der Mensch all das, was zur Aufrechterhaltung des Lebens notwendig ist. Aber der Gott vermag auch andere, entgegengesetzte Züge hervorzukehren. Nicht nur der Sünder hat ihn zu fürchten; auch der Gerechte muss bereit sein, aus seiner Hand Bitternis und Leid in Ergebenheit entgegenzunehmen. Unter normalen Umständen erweckt der Gedanke an Gamabs fürsorgliches Walten in den Menschen eine ruhige Zuversicht, die jedoch in Zeiten der Not einem stummen

²⁷ Vedder, S. 4.

²⁸ Ib., S. 97.

²⁹ Ib., S. 98.

Fatalismus Platz macht. Sobald ein Bergdama die Gewissenheit zu haben glaubt, dass ein ihm widerfahrendes Unheil dem Willen Gamabs zuzuschreiben ist, fügt er sich unterwürfig in das Unvermeidliche und macht keinerlei Versuche, durch Selbsthilfe seinem Unglück zu entgehen. Die Bergdama sagen zwar: »Wir alle sind Gamabs Kinder« — aber sie stehen zu ihrem höchsten Wesen keineswegs in einem kindhaft-nahen Verhältnis, sondern Furcht hält sie in weitem Abstand von ihm. Sie führen nämlich alles Düstere, alles was geeignet ist, Schrecken und Angst zu erregen auf Gamab zurück.²¹ Das hängt mit Gamabs Macht über Tod und Leben zusammen. Er allein bestimmt — wie wir schon weiter oben feststellten — die Lebensdauer eines jeden erschaffenen Wesens. Richtet der Gott sein Pfeilgeschoss auf einen Menschen, so wird dieser krank und muss sterben. Ein Mensch kann einen anderen nur dann töten, wenn Gamab es will oder zulässt.²² Wird jemand von einer schweren inneren Krankheit betroffen, dann sagt er ohne jede Hoffnung: »(Gamab gye *khān te* — »Gamab hat mich angeschossen«. Deshalb wird auch jede ernstliche Krankheit *ab* (= Tod) genannt. »Ich habe den Tod in der Brust, im Kopfe, im Leibe« — diese Art sich auszudrücken, wenn die Tatsache einer schweren Erkrankung festgestellt werden soll, ist allen Kennern des Bergdamavolkes als allgemein gebräuchlich vertraut.²³

Obwohl Gamab über den Gang der Natur und des menschlichen Lebens herrscht und so das Prinzip kosmischer Ordnung verkörpert, ist in seinem Wirken dennoch auch Raum für schicksalsbestimmende Handlungen, die oft ganz aus willkürlicher Zufalls-laune hervorgehen. So berichtet beispielsweise Vedder, dass nach der Ansicht der Bergdama alles Jagdglück nur dem rein zufälligen Wohlwollen zu verdanken ist, das Gamab — wenn es ihm so behagt — dem Manne zuwendet, der ausgegangen ist, um Wild zu erlegen. Ebenso glaubt man, dass eine Frau, die auf Kräutersuche gegangen ist, nur dann etwas finden wird, wenn es dem Gamab gefällt, ihr »die Augen zu öffnen«. Andernfalls muss sie

²¹ Vedder, S. 98—99.

²² *Ib.* S. 100.

²³ *Ib.* S. 103.

mit leeren Händen heimkehren.³⁹ Gamab ist es also, der einem jeden einzelnen Menschen sein spezielles Los zuerteilt.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass bei den *Hottentotten* Gamab das böse Prinzip darstellt. Der Gott der Einheimischen ist also in der Vorstellung der Eroberer zu einer bösen Macht umgedeutet worden.

Hottentotten.

Die Religion der Hottentotten weist einen ausgeprägt dualistischen Grundzug auf. Neben den Tsui-goab, der das mächtigere gute Prinzip verkörpert und auch den klar leuchtenden Mond bezeichnet, ist der böse Gaunab — der abnehmende Mond — gestellt.

Der Mythos berichtet, dass Tsui-goab gegen einen andern Häuptling — Gaunab — Krieg führte, weil dieser viele von Tsui-goabs Kriegern tötete. Tsui-goab erlitt zunächst häufig Niederlagen, aber nach jeder Schlacht wurde er stärker und schliesslich wurde er so stark, dass er Gaunab durch einen Schlag hinter das Ohr tötete. Als Gaunab in Todeszuckungen am Boden lag, vermochte er jedoch noch dem Tsui-goab einen Hieb zu versetzen, der diesen lahm machte. Daher hat Tsui-goab seinen Namen, der eigentlich »Wundknie« bedeutet.

In zahlreichen Mythen wird dieses Thema in verschiedenster Weise variiert. So wird oft erzählt, wie Gaunab in eine dunkle Höhle geworfen wird, aus der er aber immer wieder hervorkommen vermag. Immer wieder wird er getötet und kehrt doch stets aufs neue ins Leben zurück.

Auch von Tsui-goab wird gesagt, dass er viele Male stirbt, aber stets wieder vom Tode aufersteht. Seine Auferstehung gibt jedesmal Anlass zu grossen Freudenfeiern, die auf das Eintreten des Neumondes zurückgehen. Bei Mondfinsternissen — die als böse Anzeichen gedeutet werden, — brechen die Hottentotten in Wehklagen aus: »Wir sind von Gaunab besiegt!«. Während Tsui-goab als Helfer in der Not gilt, ist Gaunab eine düstere, Unheil ankündende Schicksalsgottheit, die Schrecken, Unglück und Tod rings um sich verbreitet. Die oben erwähnten Mythen wenden unsern Blick zurück in jene Zeit, da die Hottentotten als sieg-

³⁹ Vaidier, S. 100.

reiche Eroberer in das Gebiet der Dama eindringen. Gaunab, der viele von Tsui-goabs Kriegerern getötet hat und darum von diesem bekämpft wird, ist niemand anders als der alte Gott der Dama (Gaunab — Gamab).²²

Die Buschmänner Südwestafrikas.

»Religion. Die religiösen Vorstellungen ... Bei keinem der von mir besuchten Stämme bin ich auf eine wirkliche Schöpfungsmythe gestossen. Überall dagegen auf ein Wesen, das den Regen, Blitz und Donner sendet und in das Leben der Menschen helfend eingreift. Dieses Wesen heisst bei den Ost-!Kung !Khu, 'der grosse Kapitän', welchen Beinamen das Himmelswesen nach Fr. Kolbe auch bei den Kaphottentotten hatte. Bei den Nogan und Naron das gleiche Wort '!Khab'. Bei den Naukluftbuschmännern wird mir der Name 'Elotse' genannt, bei den Ambolandbuschmännern und denen der Etoshaphanne 'Erob'.

Erob und Elotse sind die von Missionaren dem Nama angepasste Form des hebräischen Elohim. Nun führt aber dieses Himmelswesen bei den Ambolandstämmen auch die Namen /Gamab, Chamaba, Huwe u. a. Erob ist also dort nur ein neues Wort für eine alte Vorstellung. Das Schutz- und das religiöse Bedürfnis wird in dem Glauben an die guten Ahnengeister oder an ein gutes Himmelswesen befriedigt. Bei den Bantu stehen die guten Ahnengeister im Vordergrund, bei den Buschmännern aber der 'grosse Kapitän', den wir wohl nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche als ein gutes Höchstes Wesen bezeichnen müssen. Allen Buschmännern ist ferner gemeinsam, dass dieser 'grosse Kapitän' in einem Himmelshause wohnt und mehr oder weniger menschlich, d. h. als Buschmann gedacht wird.

Unter //Gana, //Gauab usw. werden eine Menge nicht körperlicher Wesen verstanden, wie die Totengeister, die Buschgeister, die Geister, deren Lagerfeuer die Sterne sind, und schliesslich ein grosser Geist, dessen Geheimname bei den Ost-!Kung /nawa ist, welches Wort ich mit /Nawase d. i. Neumond identifizieren möchte. Bei den Ost-!Kung ist dieses Wesen bald gut, bald böse, bei allen

²² Schebesta, P. P., Die religiösen Anschauungen Südafrikas (Anthropos 18—19, 1923/24, S. 117—118).

übrigen Stämmen böse; bei den Ost-Kung läuft es auf Schnüren zwischen Himmel und Erde, bei den Nögan-Buschleuten und denen der Naukluft jagt es als grosse Windhose durch das Land und wirft die Hütten um.²⁰

//Khun — Buschmänner.

»Sonst ist es aber nicht der grosse Kapitän, sondern sein Exekutionsorgan /*Näwa* mit seinen //Gauab, die helfend und schadend ins menschliche Leben eingreifen.«²¹

Die Buschmänner von Nukualuthi.

»Das höchste Wesen, heisst Erob, in Gebeten um Regen und bei Krankheit wird er als *zu* angesprochen, wie bei den *Khun*. Der 'Teufel', wozu er unter christlichem Einfluss wurde, ist /*Gamab*. Also dasselbe Wesen wie der Ober-//Gauab der *Khun*, der /*Gamab* der Honigkaffern und Namas. /*Gamab* ist der Demiurg, der die Menschen und die Welt gemacht hat. Die Sterne sind seine »Lagerfeuer«. Manchmal nimmt er einen Stern und wirft ihn nach einem Menschen. Dann stirbt dieser. /*Gamab* hat verboten, Hasen und Strausse zu essen. Er macht Donner und Blitz. Der Blitz ist sein Feuer.

Man betet oft zu *Erob*, weil er alles gemacht hat, alles vermag und alles weiss. Auf Befehl Gottes kommt der Regen als Nebel hervor und fällt dann herunter. Dabei bringt der Regen Donner und Blitz hervor.

Man bittet »innen«, wenn man krank oder in Gefahr ist ... Kommt kein Regen, dann bittet man:

'Gott, Gott, Gott, wir verdursten, Wasser gib uns'.²²

²⁰ Africa VII S. 79.

²¹ S. 409.

²² Festschrift P. W. Schmidt, S. 412.

2. Zusammenfassung.

Versuchen wir einen Überblick über die mannigfaltigen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens in Afrika zu gewinnen, so gelangen wir an Hand des vorgelegten Materials zur Aufstellung etwa der folgenden Reihe von Grundtypen:

Der Himmel ist Gott.

Der Gott wird als der Himmel oder die Sonne aufgefasst.

Die Sonne ist Gott.

Der Mond ist Gott.

Ein uraltes Phänomen — z. B. der Regenbogen — wird als Gott verehrt.

Mehrere Himmelsgötter werden verehrt.

Wir wollen zunächst die Idee und den Kultus des Himmels-gottes näher ins Auge fassen. Wir treffen da bei den einzelnen hierfür in Frage kommenden Stämmen die folgenden Vorstellungen an:

Bei den Bambara in Oberguinea hat sich in hohem Grad ein naturalistischer Grundzug im Wesen des Himmelsgottes erhalten. Davon zeugen Redewendungen wie: der Gott wird schwarz, er kommt *herauf*, er *grollt* usw. Der einheimische Name dieses Gottes ist *sa*, was »Himmel« bedeutet. Er hat die Eigenschaften eines typischen Himmelsgottes: Allmacht, Allwissenheit, Herrschaft über Leben und Tod. In seinem Charakterbild scheint zwar Güte als vorherrschender Zug enthalten zu sein, aber die Bambara pflegen doch von ihm zu sagen: »Er ist der Höchste, er tut, was er will«. Man kann also sein Wesen nicht durchschauen. Er ist im Grunde unberechenbar.¹

Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die Glaubensvorstellungen der Ashanti. Denn deren Himmels-gott — Nyama — weist deutlich eine doppelte Wesenheit auf: er ist

¹ Siehe S. 5 ff.

zugleich gut und böse. Als fühllose unentrinnbare Schicksalsmacht steht er dem Menschen gegenüber.² Wir werden auf diesen Typus einer Gottesauffassung später noch zurückkommen.³

Auch die Glaubenswelt der Eweer verdient spezielle Beachtung. Da dieses Volk in mehrere Stämme zerfällt, können wir dementsprechend hier — innerhalb eines Gesamtrahmens — verschiedene Ausformungen der Verehrung des Himmelsgottes beobachten. Der höchste Gott der Eweer ist der sichtbare Himmel. Die einzelnen himmlischen Phänomene werden auch ganz in diesem Sinne gedeutet: »Die über den Himmel sich ergießende Lichtfülle ist das Öl, mit dem Gott seinen Riesenleib salbt. Das Blau der Himmelsfarbe ist der Schleier, mit dem er sein Angesicht verdeckt und die verschiedenartigen Wolkenbildungen sind das Kleid und der Schmuck, die Gott zu bestimmten Zeiten anlegt.« Charakteristisch ist — wie Spieth betont — dass »die verschiedenen Züge dieser Vorstellung« vom Himmel »bei verschiedenen Stämmen verschieden stark in den Vordergrund« treten. So hat zum Beispiel in gewissen Gegenden der Himmelsgott seinen eigentlichen Namen — Mawu — völlig verloren und wird dort mit der gewöhnlichen Bezeichnung für »Himmel« — dzingbe — benannt. In anderen Gegenden aber »wurde der Begriff Gott von dem Begriff Himmel, dzingbe, unterschieden«. Ferner ist es interessant zu sehen, wie am Agu »alle sonst dem Mawu zugeschriebenen Eigenschaften ... auf Kpaya, Mawu und Mawute verteilt« werden. Hier sehen wir also, wie die ursprünglich in der Gestalt des höchsten Gottes zusammengefügten Eigenschaften sich zersplittern können und wie sie teilweise auf andere göttliche Wesen übergleiten. Die Religion der Eweer lässt die guten Eigenschaften des Himmelsgottes stark hervortreten. »Der Name Mawu sagt, dass Gott der Geber aller Dinge« ist.⁴

Diese summarische Feststellung zielt wohl im allgemeinen nur auf eine besondere Spezies von Dingen hin, nämlich auf gute, wohlthätige Dinge. Sie werden als Spenden Mawus empfunden, der — wie gesagt — überhaupt zumeist als eine gütige Gottheit erscheint. Sobald wir jedoch unseren Blick den besonderen Verhält-

² Siehe S. 8 ff.

³ Siehe S. 74, 89 ff.

⁴ Siehe S. 13.

nissen am Agu zuwenden, empfangen wir sofort einen ganz andern Eindruck.

Während nämlich Mawu sonst Schlechtes nur als Strafe für schlechte Taten sendet (=dass Schlechte aber vergilt er mit Schlechtem), wird er hier als ein ziemlich launenhaftes Wesen gedacht. »Die Eigenschaften des Gottes Mawū sind Macht und Zorn.« Ein Mensch, der ihn erzürnt hat und ihn daraufhin nicht sofort um Vergebung anfleht, wird getötet. Von dem Getöteten wird dann aber nicht gesagt, dass er etwas Böses getan habe, sondern nur, dass er ungehorsam gewesen sei. »Die Ursache seines Zorns ist der Ungehorsam der Menschen.« Man muss sich also dem Willen des Gottes unbedingt unterwerfen. In Peki wiederum wird als Ursache einer gottgesandten Krankheit durchaus nicht Ungehorsam oder eine sonstwie unrechte Handlungsweise des von dem Leiden betroffenen Menschen angegeben, sondern es heisst dort nur, dass der Mensch vom Donner des Gottes erschreckt wurde und dadurch erkrankte. Ein eigentlicher Grund und Anlass dafür, dass der Gott ihm auf solche Weise Unglück — Krankheit und Tod — zufügt, wird nicht ersichtlich. Und genau ebenso wie der Gott aus unbekanntem, verborgenem Anlass dem einen Menschen ein peinvolles Schicksal zuteilt, genau so schenkt er aus unbekannten Gründen einem andern Glück und Gedeihen. Man weiss nicht, von welchem Gesichtspunkt her die Zuteilung von Glück und Unglück erfolgt, man kennt nicht den Grund dafür, dass Gott gewissen Menschen mehr Glück spendet als anderen. All das bleibt im Verborgenen. Man begnügt sich mit der Fragestellung, ob Gott »um einen Menschen ist« oder nicht. Der Gott Mawu bleibt also auch unter den Eweern ein Wesen, dessen Handlungen und Handlungs-Anlässe nicht zu durchschauen sind.⁴ Mit diesem Schicksalscharakter des Mawu — auf den wir später noch zurückkommen werden —, hängt auch die Tatsache zusammen, dass Mawu eigentlich als ein androgynes Wesen zu denken ist. Dieser Zug, der im Wesensbild der Himmelsgötter häufig anzutreffen ist, ist besonders bezeichnend für die Indifferenz dieser Gottheiten, ihr Hinausgehobensein über alle Gegensätze, und damit auch über den Gegensatz von Gut und Böse.

Die Kpelle verehren als höchstes Wesen den sichtbaren Him-

⁴ Näheres über die Verehrung Mawus siehe S. 81.

mel. Das geht aus den Namen hervor, die sie dem Gott beilegen. Im übrigen sind bei ihnen »die Anschauungen über Gott . . . unbestimmt und wenig einheitlich. Eigentlich ist er nichts anderes als ein unpersönliches Geschick . . . Aber er ist das *gute* Geschick.« Das — ursprünglich auch in ihm enthaltene — Böse ist aus seinem Wesen ausgesondert und der »Welt« zugeteilt worden, die dementsprechend mit dem bösen Geschick identifiziert wird. Aber einige Züge dieser ausgesonderten Wesenshälfte haben sich doch — gleichsam als Erinnerung — im Charakter des Himmelsgottes bewahrt. Er ist der Herr über Leben und Tod und misst dem Menschen die Lebensdauer zu. »Bei Missgeschick klagt man: Gott hat mir heute nicht geholfen, oder: Gott schliesst heute sein Auge mir gegenüber.« Die Himmelsgottheit hat somit auch die Macht, dem Menschen das Gute vorzuenthalten und zu verweigern. Und darum muss auch hier bei den Kpelle ihr Wesen als im Grunde schicksalshaft aufgefasst werden.

Die Bakwiri verehren Owase als »allmächtigen Himmels Gott der Ordnung«. Er hat ein Gericht eingesetzt. Der Mensch muss sich dem grossen Himmelsherrscher unterwerfen und demütig sein Schicksal aus der Hand der Gottheit entgegennehmen. Der Hochgott der Bakwiri hat also den Charakter eines zwar wohlwollenden, aber unerbittlich gerechten Richters. Vor seinem schicksalsbestimmenden Urteilspruch hat sich der Mensch in Ehrfurcht zu beugen.²

Die Pygmäen verehren ein Höchstes Wesen, das seinen Wohnsitz im Himmel hat, jedoch nicht selbst mit dem sichtbaren Himmel identisch ist. Während die Namen, die dieses Wesen bei den einzelnen Pygmäen-Stämmen trägt, völlig voneinander abweichen, sind die Vorstellungen, die man von seinem Charakter hat, überall ziemlich die gleichen. Dieser Gott wird als Aussender tödlicher Krankheiten gefürchtet und bei einigen Stämmen wird er darum geradezu als ein böses Wesen bezeichnet. Dies gilt insbesondere von der unter dem Namen Tore auftretenden Variante des Pygmäen-Hochgottes. Tore wird jedoch oft auch als gute Macht betrachtet. Wir begegnen hier also wieder dem in hohem Grad typischen Doppelcharakter des Hochgottes. Man darf sich übrigens wohl im klaren darüber sein, dass auch das Höchste Wesen

² Siehe S. 23 ff.

der Pygmäenstämme ursprünglich der Himmel war. Erst später schrumpfte nach und nach die anfänglich volle Identität zu einer mehr äusserlichen und losen Beziehung zusammen, wobei schliesslich der Himmel zur blossen Wohnstätte des Gottes wurde.⁶

Die Schilluk glauben an ein Höchstes Wesen, das Jwok heisst. Dass auch er ein Himmels-gott ist, geht daraus hervor, dass er seinen Wohnsitz über den Wolken hat. Ihm werden zugleich die beiden gegensätzlichen Epitheta »gut« und »böse« angeheftet. Er ist der Urheber sowohl alles Guten wie alles Bösen. Die böse Seite seines Wesens tritt besonders darin zutage, dass er es ist, der die Krankheiten und den Tod aussendet. Wenn berichtet wird, dass über ihn »abgeschmackte Fabeln« erzählt werden, so muss man Jedenfalls bedauern, dass über den Inhalt dieser »Fabeln« nichts näheres gesagt wird. Besonders interessant ist, dass Jwok als Erwähler der Könige fungiert. Wie aus den mitgeteilten Beispielen hervorzugehen scheint, spielt er auch als Kriegsgott eine gewichtige Rolle.⁷

Der Gottesauffassung der Masai haftet etwas Unklares und Schillerndes an. Nach der Darstellung Fockens glauben sie nur an *einen* Gott, und zwar an einen typischen Schicksalsgott, Ngai, der Herrschaft über Tod und Leben ausübt und die Lebensdauer der Wesen bestimmt. Ngai ist gleichzeitig gut und böse und überhaupt gänzlich unberechenbar.⁸ Dieser Ngai wird auch von den Kikuyu verehrt. Auch bei ihnen ist er Himmels-gott. Sie sehen in ihm den personifizierten Himmel und betrachten Sonne, Mond und Sterne, sowie Regen, Blitz, Donner und Regenbogen als die Manifestationen seiner Macht. Durch Blitz und Donner schlägt er die Menschen mit Krankheit. Sie müssen seine Schickungen demütig und ergeben entgegennehmen. »Ngai gibt und Ngai nimmt weg«. Seine Rolle als Schicksalsmacht ist somit unverkennbar.⁹

Im Wesensbild des Mulungu — der von den Kambas verehrt wird — hat sich vom ursprünglichen Himmelscharakter nicht viel erhalten. Er scheint mehr als das Schicksal an sich aufgefasst zu werden, ganz unpersönlich, jenseits von Gut und Böse.¹⁰

⁶ Siehe S. 28 ff.

⁷ Siehe S. 32 ff.

⁸ Siehe S. 35 ff.

⁹ Siehe S. 42 ff.

Der Gott der Djagga-Neger ist Ruwa. Er ist der Himmel. Durch die atmosphärischen Phänomene tut er seine Macht kund. Ruwa hat einen ganz ausgesprochenen Schicksalscharakter und zahlreiche Aussagen bezeugen, dass sein Name gleichbedeutend mit »Schicksal« ist.¹⁰

Der Himmelscharakter des Imāna, dem die Barundi ihre Verehrung widmen, ist nicht mehr klar zu erkennen. Er tritt uns als ganz unberechenbare Schicksalsgewalt entgegen. Wir werden uns mit ihm später noch zu befassen haben.¹¹

Ebenso ist bei Mulugu, dem Höchsten Wesen der Atchwabo, die Vorstellung vom sichtbaren Himmel völlig verblasst. Seine Verbindung mit den uranischen Phänomenen tritt nur gerade noch darin hervor, dass er als der Spender des Regens gilt. Der schicksalshafte Grundzug seines Wesens steht dagegen unbestreitbar fest.¹²

Die Rongas verehren den sichtbaren Himmel. Tilo — »der Himmel« — ist in ihrer Vorstellungswelt der Geber sowohl des Guten wie auch des Bösen. Er ist der undurchschaubare und tückische Beherrscher aller uranischen Erscheinungen. Nach Gutdünken kann er in das menschliche Getriebe eingreifen. Leben und Tod sind seiner Willkür untertan. Das Schicksalsmässige seines Wesens und Wirkens tritt klar zutage. »Der Himmel liebte ihn« und »der Himmel bedrohte ihn« sind bezeichnende Redewendungen der Rongas.¹³

In unverkennbarer Weise ist das Höchste Wesen der Lambas mit dem Himmel identisch. Es wird oft direkt als Lyulu — »der Himmel« — bezeichnet, trägt aber auch andere Namen. Auch das Böse empfindet man als von ihm ausgehende Schickung.¹⁴

Bei den Ila wird Leza verehrt, dessen Verbindung mit dem Himmel daraus ersichtlich wird, dass er die Jahreszeiten einander ablösen lässt und als Geber des Regens, ja sogar als der Regen selbst auftritt. Leza ist jedoch im Grunde nichts anderes als der Himmel. Zahlreiche Tatsachen sprechen mit voller Überzeugungskraft für diese Deutung. Als Schicksalsherrscher ist er gleicher-

¹⁰ Siehe S. 42.

¹¹ Siehe S. 46 f.

¹² Siehe S. 47 ff.

¹³ Siehe S. 49 ff.

¹⁴ Siehe S. 51 f.

massen gut wie böse. Darüber hinaus zeigt er gewisse Züge einer fernen Erhabenheit, eines entrückten Emporgehobenseins über die Dinge der Menschenwelt. Hierdurch bekommt er in gewissem Grade das Gepräge einer ganz abstrakt und unpersönlich sich auswirkenden Schicksals-Gesetzmässigkeit. Wir werden darüber noch zu sprechen haben.¹⁴

Der Hochgott der Ovambo — Kalunga — weist gleichfalls nur ganz spärliche, bis zur Unkenntlichkeit verwischte Spuren einer Beziehung zum Himmel auf. Auch er wird indessen als Regenspender gedacht. Kalunga ist zugleich gut und böse.¹⁵

Weit weniger deutlich tritt uns die Beziehung des Höchsten Wesens zum Himmel bei den Herero, Dama, den Hottentotten und den Buschmännern entgegen.

Die Ausgestaltung des Glaubens an einen Himmelsgott kann in jedem einzelnen Fall im Lauf der Entwicklung mannigfache Wandlungen erfahren, die wir nun ganz kurz in den Kreis unserer Betrachtungen einbeziehen wollen. So werden z. B. von den Eweern neben Mawu — der, wie wir uns erinnern, als mannweiblich betrachtet werden kann — noch zwei andere Gottheiten verehrt: Mawu Sodza und Mawu Sogblé. Beide stehen zu dem Höchsten Wesen in allerengster Beziehung. Sogblé gilt als der älteste Sohn des Hochgottes und repräsentiert die böse Seite seines Charakters, die sich in uranischen Phänomenen kundgibt. Sodza dagegen ist die gute Seite des Himmelsgottes. Als ein besonders interessantes Faktum sei verzeichnet, dass bei gewissen Stämmen — z. B. bei den Hoern — Sodza nicht als eine eigene Person, sondern nur als eine blosse Eigenschaft Mawus aufgefasst wird. Wir finden hier die Tendenz, die verschiedenen Manifestationen oder Eigenschaften des Himmelsgottes aus seinem Wesen auszusondern und in einzelne verschiedene Gott-Persönlichkeiten umzudeuten.¹⁶ Beachtung sei hier auch der seltsamen Tatsache geschenkt, dass dieser gute Aspekt des Mawu unter gewissen Umständen seinerseits wieder als Schicksalsmacht — zugleich gut und böse — gedacht und mit dem Beinamen didrito — »ungerecht« — ausgestattet werden kann.¹⁷

¹⁴ Siehe S. 52 ff.

¹⁵ Siehe S. 62 f.

¹⁶ Vgl. Schneider, W., Die Religion der afrikanischen Naturvölker, Münster i. W. 1891, S. 34.

¹⁷ Siehe S. 18.

Eine typologisch gesehen ganz ähnliche Ausgestaltung der Himmelsgott-Idee treffen wir bei den Baioti an. Hier wird Nsambi, ein typischer Himmelsgott, als höchste Schicksalsmacht verehrt. Er, der zugleich Gute und Böse, kann aber auch als in zwei Personen aufgespalten gedacht werden. Diese beiden nennt man dann Nsambi(a) mbote und Nsambi(a) mbi d. h. den »guten Nsambi« und den »bösen Nsambi«. ¹⁸ Der ganze Spaltungsvorgang unterscheidet sich jedoch von dem oben — bei Mawu — behandelten dadurch, dass hier die beiden Aspekte des Gottes nicht als seine Söhne erscheinen. Sein Wesen teilt sich vielmehr in zwei Hälften, die als zwei feindlich gegeneinander stehende Gottheiten aufgefasst werden. Bisweilen aber wird der Himmelsgott doch wieder als *eine* Person gedacht, die die beiden polar entgegengesetzten Wesens-Tendenzen in sich umschließt.

Auch bei den Masai finden wir das gleiche Schema vor. Ihr Ngai, der der sichtbare Himmel ist, zeigt zwei Aspekte, von denen der eine das Gute, der andere das Böse vertritt. Auch hier können beide Aspekte als zwei gegen einander stehende Gottheiten aufgefasst werden, als »der schwarze Gott« und »der rote Gott«. Bisweilen aber scheint es, als würden diese zwei Seiten des Himmelsgottes doch nur als seine zwei Wesensaspekte und nicht als in sich gesonderte Götter-Individuen aufgefasst. Die Anschauungen dürften in diesem Punkt jedenfalls sehr unklar und schwankend sein, so dass die eine Vorstellung gleichsam in die andere überfließt. Man scheint sich hier zwischen einer mehr mythologischen und einer mehr psychologischen Auffassung der beiden Gottesaspekte unentschieden hin und her zu bewegen. ¹⁹

Wir fassen zusammen: der Glaube an einen Himmelsgott kann die folgenden — hier nur mit knappen Stichworten angedeuteten — Gestaltungsformen aufweisen:

Der Himmelsgott ist eine Schicksalsmacht, zugleich gut und böse.

Der Himmelsgott kann sich in seine zwei Aspekte zerspalten, die als seine gute und böse Seite mehr oder weniger hypostasiert gegeneinander stehen.

Der Himmelsgott kann sich in seine zwei Aspekte zerteilen, die rein mythisch als seine Söhne betrachtet werden.

¹⁸ Siehe S. 27.

¹⁹ Siehe S. 36.

Bisher haben wir uns mit jenem Typus des Hochgottes befaßt, der von seinen Anbetern mit dem konkreten, sichtbaren Himmel identifiziert wird. Wir wollen uns nun auch einige andere Ausgestaltungen des Hochgottglaubens näher vor Augen führen. Zunächst sei vermerkt, dass es bei den Naturvölkern Glaubenssysteme gibt, in denen das Höchste Wesen gleichzeitig als der Himmel und als die Sonne aufgefasst wird. So wird in Oberguinea der Hochgott zwar meistens als »Himmel« angeredet, aber in einigen Gebieten hat das Wort, das als Name für den Himmelsgott dient, die Bedeutung »Sonne«. Mag diese Sinn-Abwandlung des Gottesnamens hier darauf zurückzuführen sein, dass man es mit verschiedenen Gebieten und verschiedenen Sprachen zu tun hat, so gibt es jedoch auch ein durchaus einheitliches Stammesgebiet, in welchem ein und dasselbe Wort zugleich »Himmel« und »Sonne« bedeutet.²⁰ Das ist nämlich bei den Djagga mit dem Wort *ruwa* der Fall.²¹ Die Djagga nennen ihren Gott Ruwa. Die Vorstellung von seinem Wesen scheint also eine schwankende zu sein und zwischen Himmel und Sonne gleichsam hin und her zu pendeln.

Für andere Stämme hinwiederum ist das Höchste Wesen schlechthin »die Sonne«. Das ist zum Beispiel bei den Kaffas der Fall. Trotzdem erhalten wir von dem Berichterstatter die Versicherung, dass der Gott der Kaffas ein Himmelsgott und kein Sonnengott sei.²² Gegen diese — anscheinend etwas willkürliche — Festsetzung müssen wir jedoch geltend machen, dass die Kaffas, die ihren Gott als »Sonne« anreden, wahrscheinlich auch dementsprechend die Sonne als seine sichtbare Manifestation empfinden. Mag man diesen Gott nun aber als Himmels- oder als Sonnengott bezeichnen — fest steht jedenfalls, dass er als eine typische Schicksalsgottheit zu gelten hat. Ganz nach Laune und Belieben tritt er den Menschen gnädig oder ungnädig gegenüber. Alle irdischen Schicksale sind völlig seinem Willen und seiner Willkür anheimgegeben.²³

Sieht man von diesen Sonderfällen ab, so ist es im übrigen ganz erstaunlich, eine wie geringfügige Rolle die Sonne als Gott im eigentlichen Sinne bei all den hier behandelten Stämmen spielt.

²⁰ Siehe S. 5.

²¹ Siehe S. 42 f.

²² Siehe S. 34.

²³ Siehe S. 34.

Mancherorts ist sie in dieser Beziehung ganz und gar in den Hintergrund gedrängt. Immerhin gibt es viele Gebiete, wo sich wenigstens Spuren einer ursprünglichen Sonnenverehrung erhalten haben. Das ist oft auch gerade bei jenen Völkerschaften der Fall, die man gemeinhin — ob mit Recht oder nicht, bleibe dahingestellt — als die ältesten zu bezeichnen pflegt. So werden zum Beispiel bei den Pygmäen der Sonne göttliche Ehren zuteil. Sie tritt dort zwar als ein dem Höchsten Wesen untergeordneter Gott, aber jedenfalls doch als ein Gott auf. Interessant ist, dass ihr hier dieselbe Bezeichnung gegeben wird wie dem Hochgott, nämlich: Mbako — »Herr des Himmels«.²⁴

Bei vielen Stämmen scheint sich auch der Mond einmal einer bedeutenden Verehrung erfreut zu haben. So wird ihm bei den Pygmäen die gleiche hohe Geltung zugestanden wie der Sonne.²⁵ Auch hier dürften wir es mit einem sehr alten Kultus zu tun haben. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Rolle, die Sonne und Mond in den Stammeszeremonien spielen. Die Sonne tritt in ihnen als das Prinzip des Männlichen auf und der Mond vertritt das weibliche Prinzip. Demgemäss nehmen am Sonnentanz aktiv nur die Männer teil, während der Mondtanz den Frauen vorbehalten ist.²⁶ Wir sehen also, dass Sonne und Mond als die beiden einander entgegengesetzten, sich polar bedingenden Daseinsprinzipien verehrt werden.

Für die Pygmäen ist der Mond — genau so wie die Sonne — nur eine dem Höchsten Wesen untergeordnete Gottheit. Die Buschmänner Südafrikas dagegen erblicken in ihm — und zwar anscheinend speziell im Neumond — das Höchste Wesen selbst. Als besonders typisch darf gelten, dass er von ihnen teilweise als Schicksalsmacht, — die zugleich gut und böse ist —, teilweise aber auch als ein ausgesprochen böses Wesen betrachtet wird.²⁷

Die Hottentotten verehren den Mondgott in zwiefacher Gestalt. Sie haben ihn in zwei Hälften aufgeteilt. Tsui-goab — der leuchtende, zunehmende Mond — verkörpert ihnen das mächtige gute Prinzip, dem der abnehmende Mond als der böse Gaunab gegenübersteht.²⁸

²⁴ Siehe S. 31.

²⁵ Siehe S. 31 f.

²⁶ Siehe S. 31 f.

²⁷ Siehe S. 68.

²⁸ Siehe S. 67.

Wir fassen zusammen: Die Vorstellung vom Wesen des Hochgottes kann zuweilen zwischen »Himmel« und »Sonne« schwanken. Die Sonne kann auch allein das Höchste Wesen darstellen. Ebenso kann auch der Mond als Hochgott auftreten. Dieser wird dann entweder als höchste Schicksalsmacht betrachtet (die über dem Gegensatz von Gut und Böse stehend, beide Prinzipien in sich vereint), oder sein Wesen wird in seine zwei Aspekte zerlegt, in die Phasen des zunehmenden und des abnehmenden Mondes. Der zunehmende Mond gilt dann als eine gute, der abnehmende als eine böse Gottheit. Meistens jedoch treten sowohl die Sonne wie auch der Mond als Gottheiten auf, die dem Höchsten Wesen untergeordnet sind. In diesem Fall stellen sie die zwei Geschlechtsprinzipien — das männliche und das weibliche Prinzip — dar.

Wir wollen schliesslich, bevor unsere Betrachtung sich von der uranischen Seite der Höchsten Wesen fortwendet, dem bisher Gesagten noch einige Einzelbemerkungen anfügen. Zunächst wollen wir auf die sehr eigenartige Rolle hinweisen, die in der religiösen Vorstellungswelt gewisser Pygmäen-Stämme dem Regenbogen — Ambelema — zugeteilt ist. Er wird genau so wie das Höchste Wesen Mungu mit der Benennung »Vater« angerufen und man sagt auch: »Mungu und Ambelema sind dasselbe«. Aber dennoch fürchtet man den Regenbogen als ein böses Wesen.²⁸

Wie wir schon bemerkt haben, neigen wir zu der Auffassung, dass hier im Regenbogen gewissermassen der Vertreter des Hochgottes erblickt wird und zwar der Repräsentant seines bösen Aspekts. Immenroth vermutet, dass »die Pygmäen einst im Regenbogen den Herrscher über Blitz und Donner verehrten«. Hierdurch werden wir an die Rolle gemahnt, die in Nigeria der Donnergott Ohumo innehat. Er wird dort sogar als Höchstes Wesen verehrt. Bei näherem Hinschauen stellt sich aber heraus, dass er diese Stellung eigentlich usurpiert hat. Ursprünglich muss seine Mutter — Eka Abassi — die höchste Gottheit gewesen sein. Charakteristischerweise hat er auch in der Stellung als Hochgott die unheimlichen Züge seines Wesens bewahrt. In älteren Zeiten wurden ihm alljährlich anlässlich des grossen Yams-Festes Menschenopfer dargebracht.²⁹

²⁸ Siehe S. 30.

²⁹ Siehe S. 20.

Bei den Etcho Ibo in Nigeria wird der Donnergott indessen als Gott des finsternen, donnergrollenden, von Blitzen durchzuckten Gewitterhimmels aufgefasst, der zum lichten, wolkenlosen Himmel in feindlichem Gegensatz steht.²¹ Wir sehen, wie die religiöse Anschauung hier bemüht ist, einen eindrucksvoll sichtbaren Vertreter für die finstere Wesensseite des Himmelsgottes unter den uralten Phänomenen auszuersuchen. Sie findet diesen Repräsentanten der bösen Himmelskräfte teils im Blitz und im Donner, teils auch im Regenbogen.

Schon bei Betrachtung der sich im konkreten Himmel darstellenden Hochgottgestalten sprachen wir davon, dass der Gott bisweilen auch völlig als der vom Himmel herabstürzende Regen erscheinen kann.²² Er wird in diesem Fall also weniger mit dem Luftraum als mit der Atmosphäre gleichgesetzt. Wir wollen hier noch einen Hinweis auf die religiösen Anschauungen der Bambara anfügen, die ihren höchsten Gott *sa* ganz als die Atmosphäre auffassen. Mit Recht charakterisiert Tauxier ihn als »Dieu Ciel-Atmosphère».²³ Auch die Lambas machen sich ein ähnliches Bild von ihrem Hochgott Leza, dessen atmosphärische Wesenszüge mit den entsprechenden Eigenschaften des Bambara-Gottes *sa* strukturell identisch zu sein scheinen.

Wir wenden uns nun der Betrachtung des Hochgottglaubens bei solchen Völkerschaften zu, die zahlreiche Stämme oder Stammverbände umfassen. Besonders lehrreich erscheinen uns da die Verhältnisse bei den Eweern. Während die Verehrung, die sie dem Höchsten Wesen entgegenbringen, überall im ganzen Volke ungefähr die gleichen allgemeinen Merkmale aufweist, bemerken wir doch, wie das Zusammenleben vieler Stämme gewisse Unterschiede in der Vorstellung vom Wesen des Gottes und in der Namengebung mit sich gebracht hat. Was die letztere betrifft, so wissen wir, dass in dem ganzen hier in Betracht stehenden Gebiet der Hochgott eigentlich den Namen Mawu führt. Beim Stamm Peki — im Inneren des Landes — ist aber anscheinend dieser Name verlorengegangen und wurde durch die Bezeichnung *dzingbe* — »Himmel« — ersetzt. Beim Stamm der Adakluer und

²¹ Siehe S. 21.

²² Siehe S. 74 f.

²³ Siehe S. 7.

ebenso bei den Hoern blieb dagegen der Begriff »Gott« von der Bezeichnung für »Himmel« klar unterschieden.²⁴ Am Agu wiederum findet man, dass der Stammeströ Kpaya als völlig gleichwertig mit dem Mawu der anderen Stämme gefasst wurde. In ihren Götterkreis ist zwar auch ein Mawu aufgenommen, er aber wird als Sohn des Kpaya angesehen und ist verheiratet mit Kusakō, mit der er einen Sohn erzeugte, der Mawute, Gottes Eingeborener, genannt wird. Alle sonst dem Mawu zugeschriebenen Eigenschaften werden am Agu auf Kpaya, Mawu und Mawute verteilt.²⁵

Ich habe schon darauf hingedeutet, dass das Höchste Wesen oft als androgyn betrachtet wird. Bekanntlich hat Winthuis der Frage der Zweigeschlechter-Wesen sein Interesse zugewandt und verschiedenes darüber veröffentlicht. Aus dem von ihm erschlossenen Material greife ich im folgenden diejenigen Tatsachen heraus, die für unsere Untersuchung von Belang sind. Zu ihrer Ergänzung seien auch einige Beispiele aus Afrika herangezogen, die nicht schon in der vorangestellten Materialsammlung Erwähnung fanden.

In Australien wird der Hochgott Altji-ra(-ranga) gleichzeitig als Mann und als Frau aufgefasst. Altjira wird z. B. auch als »Göttin mit guter Gebärmutter« bezeichnet.²⁶ Auf einigen Inselgruppen in Ozeanien wird der Urahn für androgyn gehalten.²⁷

In Südamerika wird von dem brasilianischen Korupira gesagt, dass er Herr und Mutter zugleich sei.²⁸

Ebenfalls doppelgeschlechtigen Charakter weist der Gott der Malagassen auf Madagaskar auf.²⁹ »Von Uwolowa, dem Höchsten Wesen der Akpese in Togo (Afrika) . . . heisst es auffallenderweise, dass er selbst gebär: »In alter Zeit gebär Uwolowu ein Mädchen.«³⁰

Die Wakulwe nennen ihr Höchstes Wesen oft Mama = Mutter, obwohl sie es sonst nicht als weiblich betrachten.³¹ Über die

²⁴ Siehe S. 12.

²⁵ Siehe S. 13.

²⁶ Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, S. 67.

²⁷ *ib.* S. 126.

²⁸ *ib.* S. 127. Näheres siehe *Anthropos* I, S. 25.

²⁹ *ib.* S. 127. Näheres siehe *Anthropos* XXIV, S. 281 ff.

³⁰ Winthuis zitiert Müller, Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen, *Anthropos* II, S. 207.

³¹ *Anthropos* IV, S. 305.

Gottesvorstellung der Pangwe sagt Tessmann: »In allen von mir gesammelten Sagen gebiert Nsambe den Menschen, der deshalb *mude-zanna* (Mensch = müt von Gott, d. h. Mensch (Sohn) Gottes) heisst, und danach alles andere, vor allem die Pygmäen und andere Negervölker, Menschenaffen, den Gorilla, ... den Schimpansen, ... den Elefanten, die Schlange und wie sie alle heissen mögen.«⁴²

Ebenso führt Frazer folgendes Beispiel an: »But while the Earth is now personified as a god and a father, enough legends and fragments of ritual survive to hint, if not to prove, that formerly Earth was conceived as a goddess and a mother. Indeed the same Ekoi man who had referred to Obassi Nsi as 'our Father', on further reflection said, 'I think that Obassi Nsi is really our mother and Osaw our father. For whenever we make offerings we are thought to say Nta Obassi (Lord Obassi) and Ma Obassi (Lady Obassi). Now I think that the lord is Osaw, and the lady Nsi. Surely Nsi must be a woman, and our mother, for it is well known to all people that a woman has the tenderest heart.'«⁴³

Eigentümlicherweise tritt in der Vorstellungswelt der Naturvölker besonders häufig der Mond als ein androgynes Wesen auf. Winthuis kann an Hand des äusserst reichhaltigen Materials, das er zusammengetragen hat, klar erweisen, dass der Mond von vielen Völkern für ein Zweigeschlechter-Wesen gehalten wird. Derartige Vorstellungen finden sich z. B. auf Neu-Mecklenburg,⁴⁴ Neu-Pommern⁴⁵ und Neu-Guinea.⁴⁶ In die gleiche Richtung deutet — nach W. Schmidt — auch die australische Darstellung der beiden Geschlechter unter dem Bilde einer männlichen und weiblichen Eidechse.⁴⁷ Auch aus Afrika erbieten sich uns etliche Beispiele, die die Zweigeschlechtlichkeit des Mondes zeigen. So teilt z. B. Frobenius mit, dass bei den Malungwe (in Südafrika) von den beiden Mondhörnern »das dickere als das linke weibliche, das dünnere als das rechte männliche von den Leuten bezeichnet

⁴² Tessman, Pangwe II, 191e, S. 18.

⁴³ Frazer J., The worship of nature, I, S. 132.

⁴⁴ Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen, S.

⁴⁵ Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, S. 306.

⁴⁶ Das Zweigeschlechterwesen, Taf. XVII.

⁴⁷ Der Ursprung der Gottesidee I, S. 347. (Von Winthuis hervorgehoben, Einführung S. 55, Anmerkung 1).

wurde».⁴⁸ Ferner versucht Winthuis in seiner »Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker« vermittlels einer Reihe von Belegen aus den Zeremonien der Einweihungsriten den Nachweis zu erbringen, dass in diesen Riten der Mond als ein androgynes Wesen aufgefasst wird.⁴⁹

Ich möchte hier einen Hinweis einfügen, dem ich besondere Bedeutung im Hinblick auf gewisse Fragen beimesse, mit welchen wir uns später eingehend zu befassen haben werden. Es handelt sich um die Tatsache, dass eine in den geheimen Gesellschaften verehrte Gottheit ein Zweigeschlechter-Wesen sein kann und demnach anscheinend als ein Höchstes Wesen betrachtet werden muss. Diese Dinge verdienen eigentlich eine tiefergreifende Untersuchung und ich bedaure, dass ich hier nur unzureichendes Materiel vorzuweisen vermag. In der geheimen Gesellschaft der Bakhimba in Mayombe wird unter dem Namen Thafu Maluangu eine Holzstatuette verehrt, die jedoch nur als Lokalisierung des in jener Gesellschaft verehrten höchsten Gottes, des Regenbogens Mbumba Luangu, aufzufassen ist.⁵⁰ Es ist nun im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Thema unserer Betrachtung von entscheidender Bedeutung, dass jener Thafu Maluangu aus zwei Figuren zusammengesetzt ist, »l'une *Matundu* (l'ainé) et l'autre *Malunda* (le puiné), imitant ainsi le double Arc en-ciel».¹ Betrachtet man die von Bittremieux publizierten Abbildungen dieser Gottheit näher, so findet man, dass an einer Statuette die eine Figur deutlich als weiblich gekennzeichnet ist.² Hier wird also auch der Regenbogen als mannweibliches Wesen aufgefasst.

Plancquaert berichtet von einem Januskopf, der in der geheimen Gesellschaft der Yaka auf dem Kultplatz aufgestellt wurde.³ Das erinnert uns daran, dass in Kamerun das Höchste Wesen als Doppelmaske im Kultus vorkommt.⁴ Wie diese Bei-

⁴⁸ Frobenius, *Erythräa*, Berlin 1931, S. 168. (Von Winthuis angeführt, Einführung S. 111, Anmerkung 2.)

⁴⁹ Einführung S. 107 ff.

⁵⁰ Bittremieux, L., *La Société secrète des Bakhimba*, Brüssel 1936, S. 170.

¹ *ib.* S. 177.

² *ib.* Pl. V, die mittlere Statuette der unteren Reihe.

³ Nach Winthuis, Einführung S. 195.

⁴ *ib.* Tafel V.

spiele zeigen, wurden also Abbildungen des zweigeschlechtigen Höchsten Wesens im Kultus der geheimen Gesellschaften verehrt.

Bei unserem Versuch, die Eigenschaften des Hochgottes zusammenzufassen, finden wir auch die Tatsache vor, dass er bei nahezu allen Stämmen, die hier in den Kreis der Untersuchung einbezogen wurden, als Regenspender und damit als Spender der Fruchtbarkeit in Erscheinung tritt. Dass ihm diese Rolle zukommt, liegt so sichtbar zutage, dass wir es uns wohl ersparen können, diesen Wesenszug hier noch schärfer zu beleuchten und zu verdeutlichen. Es genügt sicherlich der blosse Hinweis auf die Materialsammlung. Die Verehrung des Gottes hängt in einem ihrer wesentlichsten Antriebe gerade mit dieser ihm zugesprochenen Eigenschaft bzw. Wirksamkeit zusammen. Er ist es ja, zu dem man in Zeiten der Dürre um Hilfe, um fruchtbringenden Regen fleht.

Erheblich weniger verbreitet ist die Vorstellung, dass der Hochgott auch das höchste Richteramt ausübe. In dem oben vorgelegten Material begegnet man ihr in besonders ausgeprägter Form bei den Bakwiri, die ja glauben, dass der Mensch nach dem Tode vom Gotte einem Verhör unterworfen wird, wobei die göttliche Allwissenheit von vornherein jeden Versuch zu »flunkern« aussichtslos macht. Ein regelrechter Prozess wird geführt, der Schuldige wird von Owase verstossen. Der Hochgott hat einen Knecht, dem die Vollstreckung des Urteils obliegt und der Mokase heisst.⁵

Auch für die Lambas ist der Hochgott der oberste Richter. Man stellt ihn sich als Herrscher vor, auf seinem Thron sitzend und von seinen Ratgebern umgeben, die ihm bei der Rechtsfindung zu helfen haben. Hier, bei den Lambas, wird der Mensch schon im diesseitigen Leben von der göttlichen Strafgerechtigkeit betroffen, die den Sündern schwere Krankheiten als Strafe auferlegt. Zwar geben die Lambas ihrem Leza nicht ausdrücklich die Bezeichnung »Richter« — aber die Redewendung »Heute ist ein lubeta dort oben« zeigt doch deutlich genug, wie lebendig bei ihnen die Vorstellung von der richterlichen Wirksamkeit des Gottes ist.⁶ Natürlich fliesst die Verehrung dieses höchsten Himmelsgottes unmittelbar aus den Anschauungen hervor, die man

⁵ Siehe S. 25.

⁶ Siehe S. 61.

sich von seinem Wesen und Wirken gebildet hat. Nun ist zwar ständig eine Neigung zu verspüren, ihn in weite Ferne zu ent-rücken, ihn gleichsam hoch über alles irdische Tun und Treiben hinauszuhoben, aber stärker kommt doch die gerade entgegengesetzte Glaubensrichtung zum Ausdruck, die den Gott mitten ins menschliche Leben hineinstellt und in ihm die unablässig eingriff-bereite Macht erblickt, die alle grossen Entscheidungen des Erden-daseins in ihrer allmächtigen Hand hält. Er ist der Geber von Regen und Dürre, er spendet wohlwollend Fruchtbarkeit oder ver-sagt sie zürnend, Leben und Tod jedes Einzelnen sind seinem Willen untertan, seinem Beschluss anheingestellt und bisweilen wird er — wie wir sahen — als der allgewaltige Richter emp-funden, der die Taten der Menschen wägt und dem Sünder Strafe zumisst. Darum kann man sich auch Beistand suchend an ihn wenden, wenn man Unrecht erleidet.⁷ Ebenso wird er auch als Urheber und Bewahrer der die menschliche Gesellschaft zusammen-haltenden Ordnung betrachtet.⁸ »Du grosser allmächtiger Him-melsgott der Ordnung!« ist eine bei den Bakwiri gebräuchliche Gebetsanrede, mit der sie den Owase anrufen.⁹ Es scheint aber, dass in ihm zwei verschiedene Wesensrichtungen einander über-kreuzen. Er ist auf der einen Seite der Gott der festen, gesetz-mässigen Ordnung, sowohl der kosmischen wie der gesellschaft-lichen. Er, der erhabene Himmelsherrscher, regelt die Folge der Jahreszeiten, den Wechsel von Tag und Nacht, er lässt auf die Trockenzeit die Regenzeit folgen, er hütet auch die Stammes-ordnung und bestraft Übeltäter. Auf der andern Seite ist er aber zugleich auch der selbstherrliche Sender des Unerwarteten, der plötzlichen Schicksalswendungen sowohl von günstiger wie von unheilvoller Art. Glück und Unglück hängen ganz von ihm ab. Nach eigenem Gutdünken, keiner Regel untertan, greift er jährlings in den Ablauf menschlichen Schicksals ein. Sehr deutlich kommt seine Wesensart auch in den Namen zum Ausdruck, die ihm bei-gelegt werden. Ich verweise hier insbesondere auf den Imāna der Barundi.¹⁰

⁷ Siehe S. 62.

⁸ Siehe S. 26.

⁹ Siehe S. 23.

¹⁰ Siehe S. 47.

Es war früher in der religionsgeschichtlichen Forschung immer davon die Rede, dass dem Hochgott kein eigentlicher Kult zuteil werde, dass ihm keine Opfer dargebracht und dass keine Gebete an ihn gerichtet würden. Die zahlreichen mitgeteilten Angaben über Opferhandlungen sowie die im Auszug wiedergegebenen Gebete dürften wohl hinreichen, um die gänzliche Abwegigkeit dieser Behauptungen eindeutig klarzustellen.

Oft heisst es, dass nur der Gott allein das Recht habe, die Menschen zu sich zu rufen und sie sterben zu lassen. Bei den an der Goldküste wohnenden Ashanti begegnet uns die folgende Redewendung: »Wenn das höchste Wesen dich nicht tötet, aber ein Mensch versucht es zu tun, dann wirst du nicht sterben.«¹¹ Auch dem Hochgott der Eweer wird die Austeilung von Krankheit und Tod zugeschrieben: »Als du donnertest, da erschrak dieses Kind und fiel auf die Erde.«¹² Beim Tod wird der Mensch von Mawu »gerufen« oder er wird »von Mawu fortgenommen«. Der Tod ist und verbleibt das grosse Geheimnis, das dem Mawu angehört. Er ist »Kufia, dufia« — »König des Todes und König der Städte«. »Wenn er nicht bestimmt hat, dich zu töten, so hast du Ruhe. Begleitet er dich nicht als Führer, dann ist alles umsonst, was du tust. Selbst dein Vertreiben des Übels ist vergeblich; du musst sterben.«¹³ Wenn bei den Kpelle in Liberia ein Mensch in hohem Alter stirbt, sagt man, dass er die ihm von Gott zugeteilte Lebenszeit vollendet habe. »Gott hat ihn geholt.« (»Gott ist gekommen, ihn zu begegnen.«¹⁴) Bei den Schilluk sagt man: »Gott ist streng, tötet die Leute.«¹⁵ Auch bei den Masai wird der Hochgott als Zeit-Messer betrachtet, der einem jeden eine bestimmte Lebensdauer zumisst. Stirbt jemand, so sagt man, dass das gemäss dem Willen Ngais geschehen sei, auf seine Bestimmung hin. Der Gott bestimmt selbst den Todestag. Wird jemand aus Todesgefahr errettet, so nimmt man ein direktes Eingreifen von Seiten Ngais an.¹⁶

¹¹ Siehe S. 9.

¹² Siehe S. 15.

¹³ Siehe S. 18.

¹⁴ Siehe S. 23.

¹⁵ Siehe S. 34.

¹⁶ Siehe S. 37.

»An dem Tage, da Gott den Menschen bildet, weiss er den Tag seines Todes.« (Djagga).¹⁷

Bei den Barundi kann man über Imāna eine Feststellung wie diese hören: »puisque Immāna l'a laissé, il meurt«.¹⁸

Wenn bei den Atchwabo in Portugiesisch Ostafrika ein Kind kurz nach der Geburt stirbt, erklärt man, es sei zu Mulugu heimgekehrt. Wird ein alter Mensch krank und man sieht, dass es mit ihm zuende geht, nennt man seine Krankheit »Mulugu Botschaft«. Ein Erkrankter fragt: »Habe ich Mulugu erzürnt?« »Dass ich doch gerettet werden möge ... Ich habe mich gegen Mulugu vergangen!« Der Kranke kauft vom Magier Medizin. Wenn es Mulugus Wille ist, dann stirbt er nicht, sondern erlangt Genesung. Sollte dagegen Mulugu seinen Tod wünschen, so kann er noch so viele Heilmittel kaufen, — keines kann ihm Rettung bringen, »denn der Herr ist es«.¹⁹

Bei den Ronga an der Küste oberhalb des Zululandes ist es Tilo — der Himmel —, der tötet und lebendig macht. »Heaven loved him« sagt man, wenn jemand drohender Todesgefahr entgangen ist. Von jemandem, der gestorben ist oder von Unglück betroffen wurde, wird gesagt: »Heaven hated him«.²⁰ Dem Gottesnamen Ndjambi, der in den verschiedensten Formen in den Kongodialekten wiederkehrt, haftet ein tief düsterer Klang an. Es werden Ndjambi die unerklärlichen Todesfälle zugeschrieben. Man sagt: »Nyambe had caused the accident«. Der schwedische Missionar Laman schreibt: »Das Kongovolk betet nicht zu Nzambi, weil er doch auf keine Weise beeinflusst werden kann. Wenn ein Fetischpriester einen Kranken nicht zu heilen vermag, sagt er gewöhnlich, dass Nzambi ihn »gegessen« habe. Andere Ausdrücke hierfür sind: Nzambi hat ihn geraubt, Nzambi hat ihn genommen, Nzambi hat ihn gefangen. In ihren Trauergesängen erheben die Herero Klage vor Nzambi. Sie sagen: »O du grosser Nzambi, deine Schöpfung ist gut, aber ein Elend hast du uns durch den Tod bereitet. Du hättest es so machen sollen, dass wir niemals sterben. O Nzambi wir haben grosse Trauer.«²¹ Bei

¹⁷ Siehe S. 44.

¹⁸ Siehe S. 46.

¹⁹ Siehe S. 48.

²⁰ Siehe S. 50.

²¹ FRUK III, S. 107.

den Barotse »heisst es: 'Njambe rief ihn hinweg'. Unterliegt ein anderer im Kampfe mit seinem Nebenmenschen, mit wilden Tieren oder der Wut der Elemente, so heisst es: 'Es geschah auf Njambe's Geheiss'.«²²

Wenn bei den Ovambo »ein Mann getötet wird, der hätte entfliehen können, so sagt man von ihm: Gott hat ihn verlassen.«²³ Bei den Dama, die ein Jäger- und Sammler-Volk sind und als Waffe im wesentlichen den Bogen benutzen, ist man der Ansicht, der Tod werde dadurch hervorgerufen, dass Gamab seinen Pfeil auf den Menschen abschiesse. Wird jemand von einem schweren inneren Leiden befallen, so gibt er jede Lebenshoffnung auf und sagt: »Gamab hat mich angeschossen!« Leben und Tod sind allezeit dem Gott in die Hand gegeben. Nur wenn Gamab es zulässt, vermag ein Mensch einen andern zu töten.²⁴

Die Gottheit der kosmischen Ordnung, die alles beherrschende Vorsehung, aus der die Harmonie der Schöpfung hervorgeht — sie ist auch Urheber alles Seltsamen, Eigentümlichen und Überraschenden, — wie denn überhaupt alles Grosse und Gewaltige, alles was den Menschen mit Furcht und Erstaunen erfüllt, in ihr seinen Ursprung hat. Sie tritt uns als eine typisch unberechenbare und launische Gottheit entgegen. Ganz nach jeweiligem Gutdünken greift der göttliche Wille in den Gang der Welt ein. Auch bei den Naturvölkern zeigt dieser Gott der kosmischen Ordnung Züge von Schicksal und Zufall. Er lenkt nicht nur das Weltgeschick, sondern auch den Lebensweg des Individuums und teilt ihm Glück oder Unglück zu.

Es war soeben vom Höchsten Wesen als Schicksalsmacht kurz andeutend die Rede. Wir wollen nun auch diese Seite seines Charakters zum Gegenstand einer etwas näheren Betrachtung machen. Oft erscheint der Himmels Gott als ein beinahe nur unpersönlich aufzufassendes Schicksalswalten. Das ist insbesondere der Fall bei den Ashanti, Kpelle, Kamba, Djagga und Barundi sowie bei den Ila »sprechenden Stämmen. Sehr interessant sind die Angaben aus Dahome über das Schicksal — *Fa* — als »die Schrift Mawu«. *Fa* verkörpert in seiner Person

²² Siehe S. 62.

²³ Siehe S. 63.

²⁴ Siehe S. 66.

das Schicksalshafte im menschlichen Leben.²⁵ Dieselbe Vorstellung kehrt auch bei den Ashanti wieder: »Dem Schicksal, das dir der höchste Gott zugeteilt hat, kannst du nicht entgehen«. »Das Schicksal, das das höchste Wesen im voraus festgelegt hat, kann nicht geändert werden.«²⁶ Besonders ausführliche Angaben besitzen wir über die an der Sklavenküste Westafrikas wohnenden Eweer. Deren Hochgott Mawu oder Mawu Sodza weist in stärkster Ausprägung die Kennzüge einer Schicksalsgottheit auf. Beim Hoer-Stamm wird er »didrito« genannt, d. h. ungerecht. Verschiedenheiten sowohl des Charakters und der Begabung wie auch des Besitzes gelten als von ihm verursacht. Es gibt Menschen, die nur wenig arbeiten und dennoch grosse Reichtümer erwerben. Andere wieder arbeiten viel und ziehen doch nur geringen Gewinn aus all ihrer Mühe. Sie sind arm und müssen hungern, während die Erstgenannten im Überfluss leben. Ein Mensch hat Kinder, ein anderer dagegen nicht. Ein Gemeinwesen blüht und gedeiht, während ein anderes zerfällt und dahinschwindet. Das alles sind Erscheinungen, denen etwas höchst Eigentümliches und Unbegreifliches anhaftet. Der Gott waltet wie ein rätselhaftes Schicksal über der Welt der Menschen, geheimnisvoller Zufall regiert das Dasein.²⁷ Auch bei dem Matseer-Stamm dieses Volkes hat Mawu in besonderer Weise den Charakter göttlicher Schicksalsmacht. Der Mythos berichtet, dass der Gott, nachdem er die Menschen geschaffen hatte, verschiedene Dinge in gleichartige Bündel zusammenband. Der Mensch sollte sich davon das aussuchen, was er im Leben haben wollte. Das erste der drei Bündel enthielt die Reichtümer dieser Welt, das zweite enthielt Steine und das dritte Salz. Danach rief Gott den Menschen und sagte ihm, dass er sich die Bündel ansehen und dasjenige aussuchen solle, das ihm am meisten behage. Das mit Reichtum angefüllte war sehr leicht. Da nahm der Mensch das Salz Bündel und Gott fragte, ob ihm dieses gefalle. Der Mensch bejahte. Aber als er dann das Bündel öffnete, enthielt es nichts als Salz. Da trug der Mensch den Sack zu Gott zurück und sagte: »Es war nur Salz in diesem Bündel; tausche es mir um!« Gott antwortete:

²⁵ Siehe S. 11.

²⁶ Siehe S. 81.

²⁷ Siehe S. 18.

»Das, was der Mensch an seinem Ursprungsort erhalten hat, kann er niemals mehr umtauschen. Was er an seinem Ursprungsort erhielt, dass muss er behalten.« Von dieser Zeit an wird die Not gleichzeitig mit dem Menschen geboren, denn er liess den Sack der Freude liegen und wählte den der Not.²⁸ Diese Gottesauffassung kehrt auch beim Hodza-Stamm wieder. »Gott handelt unredlich«, sagt man dort. »Er hat manche Menschen gut und andere böse gemacht. Ich und meine Verwandten, wir arbeiten alle auf dem Felde. Die Ernte des einen reift, die des andern verdirbt. — Das zeigt, dass Gott ungerecht ist und die Menschen ungleich behandelt. — Er erbarnt sich mehr der Tiere als der Menschen. — Wenn die Menschen mir Böses tun, hat das nichts zu bedeuten; aber dass Gott es tut, schmerzt mich sehr. Man sieht daran, dass er ungerecht ist.²⁹ »Verschiedenheiten kommen von Gott« — das ist die bittere Erfahrung, über deren Sinn das Ewe-Volk unaufhörlich nachdenkt und grübelt.

Bei den Kpelle teilt Gala jedem geschaffenen Wesen sein Schicksal zu. Darum sagt der Jäger nicht, dass er *ein* Tier, sondern dass er *sein* Tier erlegt habe, — nämlich das ihm von Gott zugeteilte Tier. Glück und Erfolg kommen von Gott. Bei Unglücksfällen klagt man: »Gott hat mir heute nicht geholfen!« Oder: »Gott schliesst heute sein Auge mir gegenüber zu.«³⁰ Von den Bafioti wird berichtet, dass sie einer Gefahr mit den Worten entgegentreten: »Das ist Nzambis Angelegenheit.«³¹

Bei den Schilluk bedeutet »Jwoga tarr«, dass das, was ein Mensch vom Gotte erhalten hat — die Seele, das Schicksal, das Glück — ihm günstig sei, während »Jwoga loc« besagt, dass das Schicksal ihm nicht wohlgesonnen ist. Von Jwok wird auch erklärt, dass er ganz nach Laune und Belieben dem einen Menschen gute Gaben spende, einem anderen dagegen nur Unheil zukommen lasse.³²

Bei den Kambas scheint Mulungu die Züge eines Schicksals- und Glücksgottes zu zeigen. Darauf deutet Lindbloms Angabe hin,

²⁸ Siehe S. 19.

²⁹ Spieth, J., Die Ewe-Stämme, S. 834—836.

³⁰ Siehe S. 23.

³¹ Siehe S. 28.

³² Siehe S. 33. Hofmayr, S. 193.

wonach Mulungu musaeo »gutes Glück« und Mulungu Mupuku »schlechtes Glück« bedeutet.²³

Bei den Kaffa hängt Glück und Unglück der Menschen von Hego ab.²⁴ Ebenso weist Ngai, der höchste Gott der Masai, oft Züge einer Schicksals- und Glücksgottheit auf. Hat jemand zum Beispiel Reichtum und viele Kinder, so heisst es, der Gott habe ihm dies alles geschenkt. Ja sogar wenn der Betreffende sein Eigentum auf unrechtmässige Weise erworben hat, sagt man: »Gott hat ihm dazu verholfen.« Hat jemand dagegen Unglück, so besteht für die Stammesmitglieder kein Zweifel daran, dass er sich den Hass des Ngai zugezogen hat. »Gott füttert ihn mit Unglück!« Auf die Frage des deutschen Missionars Fokken, warum denn der Gott den einen Menschen dem andern vorziehe, erfolgte die Antwort: »Das wissen wir nicht. Wir wissen auch nicht, ob er etwas Unrechtes begangen hat, das ihm Gottes Hass eintragen konnte.«²⁵

Von Ruwa, dem Hochgott der Djagganeger, sagt Raum, dass sein Name sich völlig gleichbedeutend durch Worte wie Schicksal oder Schickung ersetzen lasse. Tritt jemand auf eine Schlange, ohne von ihr gebissen zu werden, so sagt er: »Gott hat mich geschützt.« Wenn zwei Menschen die gleiche Arbeit ausführen und sie misslingt dem einen, so sagt er zu dem andern: »Gott ist mit dir.« Tritt Hungersnot ein, so klagt man: »Ruwa kommt«. Eine Person, die allein oder ohne Schutz im Leben steht, wird »mudo o Ruwa« genannt; das bedeutet: einer, der Ruwa zugehört, einer, der sich auf Ruwa verlassen, der seinem guten Glück vertrauen muss.²⁶

Bei den Barundi trifft man oft auf Benennungen, die das Launische, das zufallsmässig Schicksalsbestimmende in Imānas Charakter zum Ausdruck bringen. So gibt man ihm zuweilen folgende Bezeichnungen: Ruremba (der, welcher dem einen gibt, aber nicht dem andern), Itangitate (der Zwietrachtsschaffende), Intuhe (der, welcher jemandem das Böse schenkt; der, welcher das Böse wünscht), Thumye (der ein böses Los wirft). Unaufhörlich führen die Barundi Imānas Namen auf den Lippen, sowohl

²³ Siehe S. 38.

²⁴ Siehe S. 34.

²⁵ Siehe S. 37.

²⁶ Siehe S. 42.

bei glücklichen wie auch bei unglücklichen Geschehnissen. »C'est qu' Immâna Pa prédestiné.«³⁷

Die Ila hinwiederum betrachten ihren Leza oft als ein mächtiges Schicksal, auf das sie vieles vom Bösen und Traurigen im Leben zurückführen. Hat jemand seine Kinder verloren, dann nennt man ihn »mulabile-Leza« (=einer, den Leza betrachtet hat).³⁸

Bei den Owambo hat Kalungas Eigenschaft als Schicksalsgott einen interessanten Ausdruck in dem Bild gefunden, das man sich von diesem höchsten Wesen macht: Er trägt einen Gürtel, an dem zwei grosse Körbe hängen. In diesen Körben befindet sich Gutes und Böses. Sieht der Gott Menschen, die ihm zu Gefallen handeln, so greift er in den Korb der guten Gaben und streut Saat aus oder spendet andere wertvolle Dinge. Trifft er dagegen Menschen, an deren Tun er kein Behagen findet, so greift er in den andern Korb und streut oipute aus — widrige Wunden, Zeichen seiner Ungnade. Hier stossen wir also auf den Glauben an eine göttliche Vergeltung, die jedoch nach Warneck bei den Ovambo nicht recht ins klare Bewusstsein vortritt.³⁹

Bei den Dama ist es Gamab, der jedem Einzelnen sein spezielles Erdenlos anweist, Jagdglück gilt hier als durchaus abhängig vom zufälligen Wohlwollen, das der Gott dem Jäger entgegenbringt, und er ist es auch, der der Kräuter suchenden Frau die Augen öffnet. Ohne diese Hilfe würde sie mit leeren Händen heimkehren.⁴⁰

Wir sehen also eine Vielfalt von Anschauungen über das Höchste Wesen, die wirklich staunenswert erscheint. Der Hochgottglaube scheint in sich die verschiedensten Möglichkeiten zu bergen. Alle diese wechselnden Ausgestaltungen des Glaubens an ein Höchstes Wesen werden uns aber ganz klar und begreiflich, wenn wir daran festhalten, dass der eigentliche Charakter des Hochgottes durch seine völlig souveräne Herrschaft über das Schicksal sowohl der Welt wie der Menschen das entscheidende Kennzeichen empfängt. Mag er auch oft im einzelnen Fall viel von seinem persönlichen Charakter eingeüsst haben, immer ist er doch letzten Endes der unergründliche, an kein Gesetz gebundene, souveräne Beherrscher der Daseinsmächte.

³⁷ Siehe S. 46 f.

³⁸ Siehe S. 60.

³⁹ Siehe S. 63.

⁴⁰ Siehe S. 66.

KAP. II.

Mithra.

1. Mithra als himmlischer Hochgott im östlichen Iran.

Wir werden später sehen, dass in der sasanidischen Zervan-spekulation Mithra wahrscheinlich eine Rolle spielte.¹ Der sasanidische Mithra ist aber seinem Wesen nach von dem altiranischen Gotte Mithra durchaus verschieden. Mithra ist in sasanidischer Zeit der Sonnengott geworden. In den syrischen Märtyrerakten wird er oft genannt² und Eliseus sagt ausdrücklich, dass der Gott Mithra die Sonne ist: »Ihr habt nicht die Macht, der Sonne die Verehrung zu weigern. Denn mit ihren Strahlen erhellt sie das ganze Universum und bringt durch ihre Wärme die Nahrung der Menschen und der Tiere zur Reife. Wegen ihrer unparteiischen Ergebenigkeit und ebenmässigen Güte wird dieser Gott Mithra genannt, weil er frei ist sowohl von aller Hinterlist wie auch von aller Unwissenheit.«³ Der altiranische Gott Mithra aber, wie er uns im Awesta entgegentritt, ist eine Gestalt völlig anderer Art. Schon Windischmann sagt: »Jenes Bild von Mithra ... hat zwei Seiten: eine physikalische und eine moralische. Nach ersterer ist er das geschaffene (denn Ahura hat ihn hervorgebracht Mith. Y. 1.) alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefasst. (Mith. Y. 145. Khursh. Nyaish. 6.)«⁴ Auch Darmesteter hat die Verschiedenheit Mithras und der Sonne klar gesehen: »Mithra, comme son frère indien l'Aditya Mitra, est le dieu de la lumière céleste,

¹ Siehe S. 164.

² Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, S. 138 ff.

³ Langlois II S. 237.

⁴ Windischmann, *Mithra* S. 52.

et par une transformation parallèle, est devenu plus tard le soleil.»⁴ Darnesteter hat auch hervorgehoben, dass in der Zeit Herodots die Gleichsetzung Mithras mit der Sonne noch nicht bestand, dass aber der Entwicklungsgang, der zu dieser Identifizierung hinführte, bereits zu Strabos Zeit am Ziel war: »Au temps d'Hérodote, Mithra n'est pas encore le soleil; au temps de Strabon il l'est déjà; car Strabon, reproduisant le passage où Hérodote dit que les Perses adorent Zeus (le Ciel), le Soleil et la Lune (Διὸν ἥλιον τε καὶ σελήνην), le modifie en: «ils adorent le soleil qu'ils appellent *Mithra* et la Lune ἥλιον, ὃν καλοῦσι *Mithra*, καὶ σελήνην. XV, 3, 13).»⁵ Auch Lommel hat Mithra als »von der Sonne ausdrücklich unterschieden« bezeichnet.⁶ Am ausführlichsten ist die Frage von Hertel behandelt worden, der eine Fülle von Belegstellen zusammengetragen hat, um zu zeigen, wie sehr Mithra und Sonne im Awesta zwei verschiedene Gestalten sind.⁷ Durch die Untersuchungen Hertels ist das Verständnis der Gestalt Mithras vielfach gefördert worden, doch glaube ich, dass im Eigentlichsten das Wesen des Gottes noch nicht völlig erschlossen und klargestellt ist. Wir wollen unsere Auffassung Mithras hier etwas näher darlegen, weil uns diese Frage von entscheidender Bedeutung für das Problem des iranischen Gottesbildes zu sein scheint. Wir geben zunächst einige Textstellen, die den natürlichen Charakter Mithras beleuchten:

<i>mīθram aivī.dahiγum yazamaide</i>	Mithra, der rings um das Land ist, verehren wir.
<i>mīθram autarī.dahiγum yazamaide</i>	Mithra, der inmitten des Landes ist, verehren wir.
<i>mīθram ū.dahiγum yazamaide</i>	Mithra, der innerhalb des Landes ist, verehren wir.
<i>mīθram apairī.dahiγum yazamaide</i>	Mithra, der über dem Lande ist, verehren wir.
<i>mīθram adairī.dahiγum yazamaide</i>	Mithra, der unter dem Lande ist, verehren wir.

⁴ Ormazd et Ahriman S. 65.

⁵ Zend-Avesta II, S. 442.

⁶ Die Yāst's des Awesta S. 64.

⁷ Die Sonne und Mithra im Awesta, passim.

<i>mīθrəm paīrī.daiyūm yaza-</i> <i>maide</i>	Mithra, der vor dem Lande ist, verehren wir.
<i>mīθrəm aīpī.daiyūm yaza-</i> <i>maide</i>	Mithra, der hinter dem Lande ist, verehren wir.

Yast 10, 144

Mithra wird hier als der Allgegenwärtige geschildert, als derjenige, der von allen Himmelsrichtungen her das Land umgibt, es auf allen Seiten umschliesst, und sich von allen Seiten her — als alldurchdringender Naturgott — über das sichtbare Land hin ausstreckt, so dass er gleichermassen »rings um das Land« wie »inmitten des Landes« usw. seinen Sitz hat:

(<i>mīθrəm</i>)	(Mithra ...)
<i>gō zəm fraða aīcyāiti</i>	der so breit wie die Erde herankommt,
<i>pasča hū frāšmo.dūitīm</i>	nach dem Untergang des Himmelslichtes, ⁹
<i>marzaiti va karana</i>	beide Ränder berührt er dieser Erde,
<i>aīghu zāmō yaθ paθanayā</i>	der breiten, runden,
<i>skarmayā daruapārayā</i>	deren Grenzen ferne sind,
<i>vispəm imat ādīdāiti</i>	alles das bestrahlt er,
<i>yaθ antara zəm asman.mīca</i>	was zwischen der Erde und dem Himmel ist.

Yast 10, 95.

Hier wird die Naturseite Mithras sehr gut geschildert. Er kommt herbei »so breit wie die Erde«. Nach dem Sonnenuntergang berührt er die beiden Ränder der Erde und überschaut alles, was zwischen Erde und Himmel ist. Hinzu kommen als weitere Belege einige sehr expressive Beiwörter, die ausschliesslich als Bezeichnungen Mithras gebraucht werden.¹⁰ Diese Beiwörter sind: »zehntausendlängig«, »zehntausend Späher habend«, »tausendohrig«, »Besitzer der breiten Warte«. Wie Hertel dargelegt hat, sind mit den Augen und den Ohren Mithras die Sterne gemeint, die auch als selbständige Wesen betrachtet wurden, wobei man

⁹ d. h. die Sonne.

¹⁰ Wie Hertel u. A. S. 193 betont hat.

in ihnen Mithras Späher sah.¹¹ Was mit *parədu-vaēdayana* gemeint ist, hat Hertel¹² auch gezeigt. Unter »der breiten Warte« kann man nur den gestirnten Himmel verstehen, von dem aus die Späher herniederblicken. Diese Bezeichnungen Mithras und die angegebenen Texte zeigen zur Genüge, dass Mithra der Sternhimmel ist.¹³ Mithra ist aber nicht nur als der gestirnte Himmel aufgefasst. Er wird auch ganz persönlich als der gewaltige Herrscher der Länder gedacht. Er ist der himmlische Grosskönig. Darum wird er der Herrscher der Länder, bzw. der Herrscher aller Länder genannt:

miθrahe dahyunaṃ daiyhupa- für Mithra, den Landesherrn der
tiš Länder.

Yasna 1, 11.

miθram višpanaṃ dahyunaṃ den Mithra, den Landesherrn al-
daiyhupaitim ler Länder.

Yasna 2, 11.

Hierzu bemerkt Darmesteter: »*Dahyupaiti* ou 'chef de pays' a dû être synonyme de *shāh* 'roi' et au besoin de *shāhinshāh* 'roi des rois'; car il est dit que la dignité de *dahyupat* a été établie par Hôshang: or Hôshang est le premier roi de la Perse et il est de ceux qui ont régné sur la terre entière (Dēnkart, VIII, 13, 5, et Alberuni, p. 206). Le titre donné à Mithra revient donc ici à celui de 'Roi' et dans le Hâ II à celui de 'Grand Roi, Roi des Rois'.«¹⁴ Wir bemerken, dass Mithra in einer intimen Vereinigung mit Sonne, Mond und Siriusstern (Tīstriya) steht:

yaθa tanūm raocayeiti Sobald er leuchten lässt seinen
Leib

yaθa māyhō hr̥vraoχšnō gleich dem des selbstleuchten-
den Mondes,

yējhā ainiko br̥zaiti dessen Antlitz strahlt
yaθa tištryō stīrahe wie das des Tīstriyasternes,

¹¹ Hertel S. 193—195. Vgl. die Späher des Grosskönigs, die die Ohren und Augen des Grosskönigs genannt wurden: Xenophon, Cyrop. VIII 2, 10—12; Christensen, Die Iranier S. 267 mit Anm. 3; S. 270.

¹² Hertel S. 195.

¹³ Siehe Hertel S. 174—191.

¹⁴ ZA I S. 14 Anm. 43.

<i>yēghe vāšm hangrānāiti</i>	dessen Wagen die nie trügende Erste,
<i>adaviš paōiriš, spitama,</i>	O, Spítama, des Königs Sonne,
<i>gaða dāman sraēštāiš</i>	lenkt,
<i>kūhāmya zšaētāi</i>	die wie die schönsten Geschöpfe leuchtet.

Yast 10, 142—143.

Wird hier nicht Mithra mit Sonne, Mond und Tīstriya ganz wie in einer Tetrade zusammengefasst? Zumindest erscheint er mit ihnen in einer sehr engen Verbindung. Weiter ist zu bemerken, dass es im *Noršēdyast* heisst:

<i>gazāi miθrām vouru.gaoyavitiš</i>	Ich verehere den Mithra, der weite Triften hat,
<i>hazagra.gaošm baēvars.cašma- nam</i>	den tausendhörigen, zehntausend- ängigen.
<i>gazāi vaxrām huniēixtām</i>	Ich verehere den Keil, gut nieder- geschleudert
<i>kamrāde paiti daēvanam</i>	auf die Schädel der Daēvas,
<i>miθrō yō vouru.gaoyavitiš</i>	Mithra, der du weite Triften hast.
<i>gazāi hazōdrmeā yaš asti</i>	Ich verehere das Bündnis, das ist
<i>hazōdrmeā vahištām</i>	von den Bündnissen das beste,
<i>antars mōghmēa hvarāda</i>	zwischen Mond und Sonne.

Yast 6, 5.

Zwei Fragen drängen sich hier auf. Erstens: warum sollte in einem der Sonne gewidmeten Yast eine besondere Anrufung des Mithra ihren Platz finden, wenn nicht die Verbindung zwischen Mithra und Sonne sehr innig wäre? Zweitens: warum wird in der zweiten Hälfte das Bündnis zwischen Sonne und Mond besonders verehrt, wenn nicht darunter in irgendeiner Weise Mithra zu verstehen ist? Tatsächlich ist von der Tradition auch eine besondere und recht anschlussreiche Interpretation dieser Stelle gegeben worden. Die Pehleviübersetzung des *Noršēdyast* hat nämlich die folgende Übersetzung des zitierten Passus:

<i>uš yuzēt Miθr frāx-gōyāt</i>	Und er verehrt den weitflurigen Mīhr,
---------------------------------	---------------------------------------

<i>i. hazūrgōš i bevarcāšm</i> ¹⁶	den tausendohrigen, den zehntausendäugigen.
<i>u-š yazēt vatr i *hucēxt</i>	Und er verehrt die Keule, gutgeschleudert
<i>pat kamār apar i dēvān</i>	auf den Kopf der Devs.
<i>Miθr frāx-goyōt</i> ¹⁶	Mihr, den weitflurigen.
<i>yazēm *hambrātīh <i> Miθr yazat</i>	Ich verehere die Genossenschaft des Mihr yazat,
<i>kā hašt hač hambrātān pahrom</i>	denn er ist von Genossen der vorzüglichste,
<i>kē andar māh u xʿaršēt aš ravišn</i> ¹⁷	dessen Wandel zwischen dem Mond und der Sonne ist.

Études Iraniennes

II S. 287 §§ 4—5.¹⁸

Wie wir sehen, wird Mihr in Verbindung mit der Genossenschaft genannt. Wenn die oben gegebene Deutung richtig ist, dann ist also hier eine richtige Vorstellung bewahrt, insofern als unter Mihr die Genossenschaft zwischen Sonne und Mond verstanden wird. Die Tradition hat ferner das Wort *miθra* — d. i. Bündnis — ausdrücklich auf den Gott *Miθra* bezogen, da in der neupersischen Übersetzung des Yašts gesagt wird:

زرک دارم دوستی مهر ایزدرا که هست از دوستان برتر
 اندر خورشید و ماه یعنی رفتار او در میان خورشید و ماه هست

Études Iraniennes II S. 290 § 5 (27).

d. i. »Sein Wandel ist in der Mitte zwischen der Sonne und dem Monde«. Wie wir sehen, ist wieder Mithra als in der Mitte befindlich

¹⁶ Glosse: *kū hazūrgōšīh hān kū 1000 yazat apāk gōmārt estēnd kē ō Miθr gōgēnd kū en-iē ānauv hān-iē <ānauv>; u-š bevarcāšm i kū-š bevarc yazat apāk gōmārt estēnd kē ō Miθr gōgēnd kū en-iē en hān-iē vān*. Zur Übers. vgl. S. 120 f. Zur Sache Lüders SPAW 1917, S. 373 ff., wo der gemeinarische Hintergrund hervorgehoben wird.

¹⁷ Glosse: *kū hucēxm-at ō kū bāstān mēnōkīhā bē šavet u cinūškārān pālīfrāx bē kanēt u mēnōkīhā apōē ō kanīr*.

¹⁸ Glosse: *kū gā-aš ānō* = d. h. sein Ort ist dort.

¹⁹ **hucēxt*: geschrieben steht *hucēxm*, das auf **huc-raigmašn* zurückgehen kann. Natürlich kann man auch *vatr i hucēxm* lesen, was vielleicht vorzuziehen ist. Die Lesung **hambrātīh <i> Miθr* verdanke ich Prof. Schaefer.

(*dar mīyān*) charakterisiert. Sein Gehen ist in der Mitte zwischen Sonne und Mond. Unmöglich ist es nicht, dass die Tradition hier ältere Anschauungen wiedergibt, die mit der Auffassung von Mithra als »in der Mitte« befindlich übereinstimmen.¹⁹ Wir behaupten also, dass Mithra in einer vermittelnden Stellung zwischen Sonne und Mond gestanden hat. Dies Verhältnis ist nicht schwer zu verstehen, wenn man sich daran erinnert, dass Mithra der gestirnte Nachthimmel ist, der also in sich sowohl die Sonne wie den Mond umfasst, denn an ihm tritt am frühen Morgen die aufleuchtende Sonne und am frühen Abend der glänzende Mond hervor. Auch in diesem Falle, meinen wir, zeigt sich das Doppelwesen Mithras. Er vereint in sich sowohl Tag als Nacht, sowohl Licht als Finsternis, er ist zugleich der Herrscher der strahlenden Helle und des tiefsten Dunkels. Darin liegt der Naturgrund des Unheimlichen in seinem Wesen, auf das wir bald zu sprechen kommen werden. Als souveräner Alleinherrscher ist Mithra als gewissermassen über dem Gegensatz von Gut und Böse stehend gedacht. Er ist zugleich gut und böse:

tum akō vahištaśca,
mīθra, ahi daiyhubyō,
tum akō vahištaśca,
mīθra, ahi mašyākaēibyō.
tum āxštōiš anāxštōišca,
mīθra, zšayehē dahyunaṃ

Du bist der Böse und der Beste,
 o Mithra, für die Länder.
 Du bist der Böse und der Beste
 o Mithra, für die Menschen.
 Du herrschst, o Mithra,
 über Frieden und Unfrieden der
 Länder.

Yast 10, 29.²⁰

Als Gebieter über Gutes und Böses kann Mithra den Menschen verschiedene Gaben austeilen. Diese Seite seines Wesens kommt in einer Reihe von Texten, die wir im folgenden zusammenstellen, klar zu Vorschein:

kahmāi raēšca xšarmanāca

Wem soll ich Reichtum und X^šarmanah,

¹⁹ Siehe hierüber S. 107.

²⁰ Übersetzung mit Nyberg S. 62, Hertel übersetzt »du bist finster und leuchtendst« a. A. S. 141. *aka-* ist aber »böse«, wie aus sämtliche Belegstellen zu ersehen ist und hier durch den Gegensatz zu *vahišta* deutlich wird. Denn *vahišta* ist nicht »leuchtendst«, sondern »best«.

kahmāi tanwō drvatātəm
azəm baxšāni xšayamnō

wem Festigkeit des Leibes,
 ich, der ich Herr darüber bin, zu-
 teilen?

kahmāi istim pouruṣ.xšādrəm

Wem soll ich wonnevolles Ver-
 mögen,

azəm baxšāni xšayamnō
kahmāi ōsmuṣcēt frazaīnīm

ich, der ich Herr darüber bin,
 wem soll ich künftig angeborene
 Nachkommenschaft
 aufwachsen lassen?

us apara barazayeni

kahmāi azəm uyrəm xšādrəm

Wem soll ich gewaltige Herr-
 schaft,

xšāinisaztəm pouru.spādəm

glänzend gerüstete, mit grossem
 Heer versehene,

amainimnahe manayhō

alles Vorstellungsvermögen über-
 treffende,

paiti.dadāni vahistəm
sādrasēt hamō.xšādrahe

verleihen als das Beste?
 Auch eines allherrschenden
 Sātars,

kamərδō.janō aurvahe

welcher die Schädel schlägt, eines
 Helden,

vanatō avanmnahe

eines siegreichen, der nicht be-
 siegt wird,

yō ništayeiti [kərətde] sraosyəm

der den Befehl zur [Ausführung
 der] Strafe gibt —

išarṣ hā ništāda kiryeiti

und sobald sie befohlen ist, wird
 sie ausgeführt,

yezi grantō ništayeiti
(hištahecēt) aṣnuštahe

wenn er zornig befiehlt —
 auch eines angefeindeten, nicht-
 befriedigten

miθra manō rāmayeiti

Denken beruhigt Mithra,

huṣnuitīm paiti miθrahe

wenn Mithra wohlbefriedigt ist.

kahmāi yaskmēa mahykēmēa
kahmāi ainištīm dučiθrəm

Wem soll ich Krankheit und Tod,
 wem Unvermögen und schlechten
 Samen,

azəm baxšāni xšayamnō

ich, der ich Herr darüber bin, zu-
 teilen?

kahmāi āsnamēit frazaintim

hadra.jata nījanāni

kahmāi azam uyrəm xšaθrəm

xʾainisaxtəm pouru.spādom

amainimnahe manayhū

apabarāni vahistəm

sādrasēit hamō.xšaθrahe

kamərdo.janō aurvahe

vanatō avanminnahe

yo ništayeiti karətōc sraošyām

išava hā ništātā kiryeti

yezi grantō ništayeiti

xšnutaheciit afbištahe

miθra manō yasayeci

axšnuitem paiti miθrahe

aspaēit yōi miθrō.drujəm

vazyustra baraiti

taēntō nōit apayeciit

barəntō nōit frastanvanti

vazəntō nōit framanyente

apaši vazaite arētis

yəm ahyeciit avi.miθriš,

frēna ayanəm maθranəm

ya vrazyeiti avi.miθriš

Wem soll ich die angeborene
Nachkommenschaft
mit einem Schlage vernichten?

Wem soll ich gewaltige Herr-
schaft,
glänzend gerüstete, mit grossem
Heer versehene,
alles Vorstellungsvermögen über-
treffende,
wegnehmen als das beste?
Auch eines allherrschenden Herr-
schers

welcher die Schädel schlägt, eines
leuchtenden,
einer siegreichen, der nicht be-
siegt wird,
der den Befehl zur Ausführung
der Strafe gibt —
und sobald sie befohlen ist, wird
sie ausgeführt,
wenn er zornig befiehlt —
auch einer befriedigten, nicht an-
gefeindeten.
Denken regt Mithra auf,
wenn Mithra nicht befriedigt
wird.

Yast 10, 108—111.

Die Rosse der Mithrabetrüger,
die sehr schnell im Fahren sind,
entkommen nicht im Lauf,
kommen im Reiten nicht voran,
bleiben im Fahren nicht voraus.
Zurück fliegt die Lanze,
welche der Mithrafeind schleu-
dert,
wegen der Menge böser Sprüche,
welche der Mithrafeind ausstößt.

yaŋciŋ hvaŋtam aŋhyeiti

yaŋciŋ taŋom apayeiti
aŋciŋ diŋ nōiŋ rāŋayente
frōna ayanam maŋdranam,
yā vərəzeiti avi.mīdriš.
vāto tpm arštim baraiti,
yam aŋhyeiti avi.mīdriš,
frōna ayanam maŋdranam,
yā vərəzeiti avi.mīdriš.

Wenn er auch einen guten Wurf tut,

wenn er auch den Körper trifft,
 so schaden sie diesem doch nicht
 wegen der Menge böser Sprüche,
 die der Mithrafeind ausübt.
 Der Wind führt den Speer fort,
 den der Mithrafeind schleudert,
 wegen der Menge böser Sprüche,
 welche der Mithrafeind ausübt.

Yašt 10, 20—21.

yō āsunam āsuš

yō arədranəm arədrō

yō tazmanəm tazmō
yō vyāxananəm vyāxanō

yō fraŋšti.dā yō āzuiti.dā

yō vqθwō.dā yō xšaθrō.dā

yō puθrō.dā yō gayō.dā
yō havanθō.dā yō ašavastō.dā

Der schnell ist unter den Schnellen,

der brennend ist unter den Brennenden,

der stark ist unter den Starken,
 Der zur Walstatt gehörige unter
 den zur Walstatt Gehörigen,

Der Fülle gibt, der Ausgießung
 gibt,

Der Herden gibt, der Herrschaft
 gibt,

Der Söhne gibt, der Leben gibt,
 Der gutes Leben gibt, der Aša-
 haftigkeit gibt.

Yašt 10, 65.²¹

vərəθravā zaena hačimnō hutāšta

tmayhūda jiyauram adaoyam-
nam

aojīstanəm asti aoijīstəm
tančīstanəm asti tančīstəm

bayanəm asti aš-xraθwastmō
vərəθravā x'arəna hačimnō

Er hat eine siegreiche, gutgefer-
 tigte Waffe bei sich,

er ist im Dunklen wachsam, un-
 trüglich,

der Stärkste der Stärksten,
 der Tapferste der Tapfersten.

Er ist der allweiseste der Götter,
 siegreich, von Glücksglanz be-
 gleitet.

²¹ Die Übersetzung der einzelnen Epitheta wird S. 111 diskutiert.

<i>hazayrā.gaōšō baēvarə.čāšmanō</i>	Der tausendohrige, der zehntausendäugige,
<i>yō baēvarə.spasānō sūrō</i>	Der Held mit zehntausend Spähern,
<i>vispō.vīdrā adaoyamnō.</i>	Der allwissende, untrügliche.
	Yašt 10, 141.

<i>mā miθrahe vouru.gaoyaoitiš</i>	Mögen wir nicht des weitflurigen Mithra
<i>grantahe vaēyāi jasaēma</i>	Ansturm, wenn er zornig ist, be- geggen.
<i>mā nō grantō aipi janyō</i>	Mögest du uns nicht im Zorn er- schlagen,
<i>miθra yō vouru.gaoyaoitiš</i>	O Mithra, du mit weiten Fluren,
<i>yō aōjištō yazatanəm</i>	der als der stärkste der Gotthei- ten,
<i>yō tanēištō yazatanəm</i>	der als der tapferste der Gotthei- ten,
<i>yō θwaxšišō yazatanəm</i>	der als der eifrigste der Gotthei- ten,
<i>yō āsištō yazatanəm</i>	der als der schnellste der Gott- heiten,
<i>yō as.vərəθrajestmō yazatanəm</i>	der als der siegreichste der Gott- heiten
<i>fraštaitē paiti āya zomā</i>	auf dieser Erde dahinschreitet,
<i>miθrō yō vouru.gaoyaoitiš</i>	Mithra, du mit weiten Fluren.
	Yašt 10, 98.

In diesen Texten tritt das eigentliche Wesen Mithras deutlich vor unseren Blick. Er erweist sich gleichermassen als Herrscher über das Gute wie über das Böse. Findet er an einem Menschen Gefallen, so gibt er ihm Reichtum und alle guten Gaben, — insbesondere das *Xəraēnah*. Vornehmlich tritt er als die schützende Gottheit eines allherrschenden Herrschers (*hamō.χšaθra-*) auf. Diesem ebnet er den Weg. Auch das Denken eines Feindes beruhigt Mithra, wenn er selbst befriedigt ist. Aber die Kehrseite seines zwiefältigen Wesens zeigt sich nicht minder deutlich. Mithra ist auch der Herr der Krankheit und des Todes, er kann

die Herrscher entmachten und Übel aller Art über die Menschen verhängen. Auch das Denken des Befriedigten kann er reizen, wenn er selbst nicht befriedigt wird. Diese Seite seines Wesens wird im zehnten Yašt immer wieder von neuem erwähnt und dargestellt:

yim yazənte daijhu patayō

Den die Herren der Länder verehren,

**arəzahi awa jasəntō*

die nach Arzahi ziehen

avi haēnayō xraēšyeitiš

gegen blutige Scharen,

avi haēyanta rasmaoyō

die in Schlachtreihen aufeinander treffen

antara daijhu pōpəstāne

zwischen den kämpfenden Völkern.

yatūra vā.dim . . . yazāiti . . .

Welche von beiden ihn anrufen dahin wendet sich

ātaraδra fraoirisyeiti

Mithra, der weite Fluren hat,

midrō yō vouru.gaoyavitīš

zusammen mit dem siegreichen Vāta,

haδra vāta vərəδrājanō

zusammen mit Dāmōiš Upamana.

haδra dāmōiš upamanō

Yašt 10, 8—9.

In diesem Passus, auf den wir später noch zurückkommen werden, sind zunächst die zwei Gottheiten bemerkenswert, die als Gefolgsleute des Mithra auftreten. Vāta ist ein Schicksalsgott und die andere Gottheit ist nach Nybergs Meinung kein anderer als *Vərəδrayna*.²² Mit ganz besonderem Nachdruck möchte ich hervorheben, dass Mithra sich nach der Seite wendet, die ihn anruft. Der Erfolg im Kampfe ist also von der Anrufung Mithras abhängig. Wer ihm Verehrung bezeugt, dem gibt er den Sieg. Eigentlich ist er also über den Streit selbst und die Streitenden erhaben, er würdigt die Kampfmotive beider Parteien keiner Beachtung, nimmt keine moralische Wertung vor. Demjenigen der Kämpfer jedoch, der ihm seine Huldigung darbringt, stellt er sich hilfreich zur Seite. In diesem Zusammenhang sind auch einige komplettierende Züge im Wesen Mithras zu gewinnen. Es ist von B. Geiger klargelegt worden, dass Sraoša mehrere konkrete Seiten seines

²² Nyberg S. 76.

Wesens mit Mithra gemeinsam hat.²² Benveniste findet darum, dass eine Stelle im *Srōšyašt*

<i>sraošam ... ašahe ratum yaza-</i>	Wir verehren Sraoša, den Herren
<i>maide</i>	der Wahrheit
<i>yō āzštīša urvaitīša</i>	welcher über die Pakte und Ver-
	träge
<i>drujō spasyō spmīštah.</i>	des Bösen und des Heiligsten
	wacht.

Yast 11, 14.

eigentlich dem Mithra zukomme.²⁴ Mithra überwacht also die Verträge zwischen dem guten und dem bösen Geiste. Benveniste hat hierzu eine Angabe bei al-Birūnī gestellt: »Gott hat den Vertrag zwischen Licht und Finsternis an Naurōz und Mihragān gemacht.«²⁵ Mihragān ist ja das Fest Mithras und wir sehen also, dass anlässlich dieses Festes der Vertrag zwischen Licht und Finsternis abgeschlossen wurde. Ehe wir die Bedeutung dieses Vertrages erläutern, wollen wir einen andern Passus im *Srōšyašt* etwas näher betrachten:

<i>sraošam ... ašahe ratum yaza-</i>	Wir verehren Sraoša, den Herrn
<i>maide</i>	der Wahrheit,
<i>paōirīmā upamāmā</i>	den ersten und obersten
<i>maōmāmā fratāmāmā</i>	und mittleren und vordersten
<i>paōiryāna yasna upamāa</i>	mit dem ersten und obersten Ge-
	bet
<i>maōmāmā fratāmāmā</i>	und dem mittleren und vorder-
	sten.

Yast 11, 18.

Diese Stelle erinnert, was die Epitheta betrifft, die hier dem Sraoša beigelegt werden, lebhaft an die Stelle Yast 10, 144, wo dem Mithra in ähnlichen, nur ausführlicher gehaltenen Wendungen

²² B. Geiger S. 111. Ich möchte hier eigentlich nicht von »übernommen« sprechen.

²⁴ E. Benveniste, *The Persian Religion* S. 92.

²⁵ *Chronologie* S. 222 übers. S. 208.

gehuldt wird. Die nähere Bedeutung dieser Epitheta werden wir später ins Auge fassen.²⁶ Hier lag uns nur daran, glaubhaft zu machen, dass es ursprünglich Mithra war, von dem es hieß, er sei gleichzeitig der Oberste, der Erste, der Vorderste und der Mittlere. (Darum wird ihm mit den entsprechenden Gebeten gehuldt, was auf eine spätere theologische Systematisierung hindeutet.) Mithra also — zu dieser Annahme sind wir berechtigt — war einmal dieser Oberste, Erste und Vorderste und doch zugleich Mittlere. Die Stellung als der Mittlere tritt wie bekannt bei Plutarch hervor, wo es heisst: »Zwischen den beiden (μέσων δ' ἀμφοῖν) [d. i. Ōhrmazd und Ahriman] ist Mithra; darum nennen ihn auch die Perser den Mittler (μέσσην).«²⁷

Benveniste, der diese Stelle interpretiert hat, findet, dass Mithra hier als Gott der Verträge (»god of contracts«) eingeführt ist.²⁸ Genau die gleiche vermittelnde Stellung zwischen Ōhrmazd und Ahriman wird von Eznāk der Sonne zugeteilt: »Sie sagen, dass Ahriman den Ōhrmazd zu einem Fest eingeladen hatte. Dieser ging dorthin und wollte nicht essen, wenn nicht ihre Söhne sich zuerst gegenseitig bekämpften. Der Sohn Ahrimans überwand den Sohn Ōhrmazds. Dann machten sich die beiden Götter auf, um einen Richter zu finden. Da sie keinen fanden, schufen sie die Sonne, damit sie ihr Richter sei.«²⁹ Nyberg vermutet, dass »die Sonne« hier die Übersetzung von Mithra ist. Nyberg hebt weiter hervor, dass das Schema hier dem im Bundahišn gegebenen vollkommen ähnlich ist, und sagt weiter: »... étant donné que Mithra est le dieu du Soleil, il me semble assez clair que la triade d'Ormuzd—Mithra—Ahriman se rapporte, ou se rapportait du moins autrefois, à la tripartition de l'univers en ciel, espace intermédiaire et enfer. Ce qu'il est intéressant de noter ici, c'est que Mithra est ainsi le dieu de l'espace intermédiaire, donc le dieu le plus mêlé à notre monde, et en même temps le grand Juge cosmique.«³⁰ Mithra ist also der Richter des Universums. Dieses Richter-

²⁶ Siehe hierüber Kap. VII, 3.

²⁷ De Iside et Osiride 46. Im Mittellr. wohl »dar miyān i 2-ān«, vgl. das über Mithras Stellung »in der Mitte« zwischen Sonne und Mond S. 99 f. Gesagte.

²⁸ The Persian Religion S. 93.

²⁹ Langlois II, S. 380 § 9.

³⁰ Questions, 1931 S. 225.

amt, das Mithra im Makrokosmos ausübt, gilt auch für die Mikrokosmen, die Menschen. Darauf werden wir später eingehen.²¹

Nun stehen wir vor der Frage: wie kommt es, dass dem Gott der Name *Miθra* (Vertrag) beigelegt wird? Wie wir sahen, ist Mithra seiner Naturseite nach der gewaltige Himmels-gott, der Sonne, Mond und Sterne in sich vereinigt. Seiner anderen Seite nach ist er der Herr über Gutes und Böses, der Glück oder Unglück austeilt — ganz nach freiem Belieben und nicht etwa als Sachwalter eines in ihm verkörperten Sittengesetzes. Er ist also der Herr des Schicksals und als solcher der Beherrscher des Guten und des Bösen, und man möchte fragen, ob nicht dieses sein Wesen dahin gedeutet wurde, dass er in seiner Person einen Ausgleich und Vertrag zwischen Gut und Böse verkörpere, ebenso wie er überhaupt als der Vertreter der kosmischen Ordnung und auch als der Vertreter der vertragsmässigen sozialen Ordnung gedacht werden musste.²² An die Stellung Mithras als Mittler hat Benveniste einige weitere Bemerkungen angeknüpft. Er hebt hervor, dass der 16. Tag des Monats dem Mithra gewidmet ist und dass Mithra auch der Schöpfer ist. Er wird nämlich »Schöpfer« genannt:

miθrəm . . . dāmi.dātəm

Mithra, der die Schöpfung schaffende,

Yast 10, 61.²³

Dass Mithra als Schöpfer angesehen wird, ist nicht verwunderlich. Wir haben ja gefunden, dass er die oberste Gottheit und der Inbegriff des Himmels ist. Da erscheint es denn ganz in der Ordnung, dass er auch als Schöpfer des Universums gedacht wurde. Er wird ja als der unbegrenzte Himmel aufgefasst und diesen stellt man sich als den Urheber des Weltalls vor. Mithra wird einmal in sehr überraschender Weise erwähnt. Es heisst:

iθa mainyete duš.xʾarəmə

Also denkt, wer böses *Xʾarənah* hat:

²¹ Siehe hierüber S. 116 ff.

²² Über diese seine Stellung als Garant der Ordnung in der menschlichen Gesellschaft Nyberg S. 55, 60.

²³ *dāmidāt-* kommt Vend. 19, 15, 35 als Epitheton Ahura Mazdahs vor. Es ist also nicht mit Bartholomae als »vom Schöpfer geschaffen« Air. Wb. Sp. 137 wiederzugeben, siehe Nyberg S. 59.

<i>nōiṭ imat vīspəm dušvarštəm</i>	nicht all diese Übeltat,
<i>nōiṭ vīspəm aiwi.druxtē</i>	nicht alles(, was) zum Betrügen (geschieht,)
<i>mīθrō vaēnaiti apišma.</i>	sieht Mithra, der blinde.

Yt. 10, 105.²⁴

Wie ist es möglich, dass von Mithra gesagt werden kann, dass er irgendwelche Übeltaten nicht sehe? Eine solche Äusserung steht im schroffsten Gegensatz zu all den Huldigungen, die ihn als allsehenden Bestrafer jeglicher Missetat feiern. Es muss demnach jedenfalls auch Leute gegeben haben, die Mithra als blind für irdische Untaten betrachten wollten, als einen Gott, der nicht in die irdischen Angelegenheiten eingreife. Mithra wird hiermit als ein nicht tätiger Gott bezeichnet. Wir finden also hier, dass selbst ein so ausgesprochen aktiver Gott wie Mithra für gewisse Kreise nur die Stellung eines »deus otiosus« inne hatte. Auf diese ganze Frage kommen wir später zurück.²⁵

Mithra ist aber auch als Herr des üppigen Wachstums geschildert:

<i>fraṭ.āpəm zavanō.srūtəm</i>	Der Wasser Füllende, auf den An- ruf Hörende,
<i>taçaṭ.āpəm uzšyaṭ.urvarəm</i>	der Wasser Sendende, Pflanzen aufspriessen Lassende
<i>karšō.rāzayhm̐ cyōxanəm</i>	der gerade Furchen Ziehende, der zur Walstatt Gehörige,
<i>yaoxštivantəm adaoyamnəm</i>	der Zauberkraftige, der Untrüg- liche,
<i>pouru.yaoxštīm dāmi.δātəm.</i>	der viel Zauberkraft Habende, der die Schöpfung Schaffende.

Yt. 10, 61.

Es ist geradezu auffallend wie deutlich Mithra hier als Wasser-spender gefeiert wird. Mit dieser seiner Tätigkeit erweist er sich auch als der Förderer des wirtschaftlichen Lebens. Er lässt die Pflanzen wachsen und zieht die Furchen gerade. Kurz: er ist der Gott, von dem die ganze Ackerwirtschaft abhängig ist. Als Spender

²⁴ Über *apišman* siehe Air. Wb. Sp. 85.

²⁵ Siehe hierüber Kap. VII, 3.

des wohlthuenden Regens ist er der Herr des ganzen Ackerbaus. Dies ist ja ein immer wiederkehrender Zug in dem Bilde, das wir uns von den »höchsten Wesen« machen müssen.²⁶ Tatsächlich war ja Mithra seit ältesten Zeiten im Iran auch in hohem Masse der Glücksgott. Dies rührt daher, dass er der Geber des *X^{arənah}* ist. Zuerst ist zu bemerken, dass er *X^{arənah}* hat:

<i>ahē rayā x^{arənah}hača</i>	Wegen seines Reichstums und Glücksglanzes
<i>tm yazāi suruvata yasna mīdrā</i>	verehre ich ihn mit lautem Gebet, Mithra
<i>vouru.gaoγaitim zaōdrābyō</i>	mit weiten Triften, mit Opfer- güssen.

Yast 10, 4.

Mithra teilt *X^{arənah}* aus:

<i>yō vīspāhu karšvōhu</i>	Der in allen Erdteilen
<i>mainyavō yazatō vazaitē x^{arə}- nō.dā</i>	als himmlischer yazatā dahin fährt, Glücksglanz spendend.
<i>yō vīspāhu karšvōhu</i>	Der in allen Erdteilen
<i>mainyavō yazatō vazaitē xša- ōrō.dā</i>	als himmlischer yazatā dahin fährt, Herrschermacht spen- dend.

Der Mythos überliefert uns sogar einen Bericht darüber, wie dieser Glücksglanz einmal zu Mithra gekommen ist:

<i>uom x^{arə}mō hangaurayata</i>	Diesen Glücksglanz ergriff
<i>mīdrō yō vouru.gaoγaitiš</i>	Mithra, der weite Triften,
<i>yō sruγ.gaošō hazayrā.yaoχštīš</i>	hörende Ohren und tausend Zau- bekräfte hat.

Yast 19, 35.

Mithra hat den Glücksglanz ergriffen, als das *X^{arənah}* zum erstenmal von König Yima wich (Yast 19, 35).

Ich möchte ferner hervorheben, dass Mithra auch auf anderen Gebieten als Gott des Reichstums und der Fruchtbarkeit auftritt. Er ist es, der Fülle, Üppigkeit, Heerden und Söhne gibt. Es heisst ja von ihm:

²⁶ Siehe die Zusammenfassung S. 80 f.; 84.

<i>yō fraγšti.dā yō āzuiti.dā</i>	Der Fülle gibt, der Aussgiessung gibt,
<i>yō vqθwō.dā yō xšaθrō.dā</i>	der Herden gibt, der Herrschaft gibt,
<i>yō puθrō.dā yō gayō.dā</i>	der Söhne gibt, der Leben gibt,
<i>yō havaghō.dā yō ašavastō.dā</i>	der gutes Leben gibt, der Asahaftigkeit gibt.

Yašt 10, 65.

Wir erinnern uns auch, dass Mithra sich selbst fragt: »Wem soll ich wonnevolles Vermögen, ich, der ich Herr darüber bin, wem soll ich künftig angehörende Nachkommenschaft aufwachsen lassen (Yašt 10, 108)?« Hiermit ist auch der Passus Yašt 10, 66 zu vergleichen, wo die Göttin *Pərəndi* im Gefolge Mithras vor- kommt. Diese Göttin ist die Göttin der Fülle und bringt somit diese Seite von Mithras Wesen zum konkreten Ausdruck.³⁷ Wir sehen also, dass Mithra oft speziell als Austeiler glückhaften Schicksals gilt. In dieser Eigenschaft bekommt er verschiedene Epitheta, die wir etwas näher betrachten wollen. Er ist *fraγšti.dā* = Fülle gebend, was anscheinend ein besonderes Mithra-Epitheton ist, wenigstens kommt es im Awesta sonst nicht vor.³⁸ Weiter heisst er *āzuiti.dā*, was auch nur auf Mithra angewandt wird.³⁹ Aber Zarathustra spricht von *āzūti*,⁴⁰ weshalb die Vorstellung vom Gotte als *āzuiti.dā* wahrscheinlich immer den iranischen Gottheiten zukommt. Mithra ist auch *vqθwō.dā* (wieder nur für Mithra belegt)⁴¹ und *xšaθrō.dā* (wovon dasselbe gilt).⁴² Ebenso stehen *puθrō.dā* und *gayō.dā* nur als Mithra-Epitheta.⁴³ Wieviel man darauf zu geben hat, dass diese Beiwörter im Awesta nur Mithra zugeteilt werden, ist schwer zu sagen. Immerhin drücken sie sein Wesen als Gott des Reichstums, der Fülle und Fruchtbarkeit gut aus. Da Mithra diese Namen führt, muss er jedenfalls in besonderem Masse auch als Glücksgott gegolten haben.

³⁷ Über diese Göttin vgl. Nyberg S. 66.

³⁸ Air. Wb. Sp. 978.

³⁹ ib. Sp. 344.

⁴⁰ Siehe die Diskussion bei Nyberg S. 197 f.

⁴¹ Air. Wb. Sp. 1435.

⁴² ib. Sp. 547.

⁴³ ib. Sp. 911 bzw. 504.

In den Zeiten nach dem Alexanderzuge ist im östlichen Iran Mithra deutlich genug als Glücksgottheit aufgefasst worden. Auf einer Münze ist eine Göttin mit dem Füllhorn abgebildet. Diese Münze hat die Legende MIORO d. i. *Miθra*. Es scheint mir eine bessere Methode zu sein, in dieser Legende einen vernünftigen Sinn zu suchen, als mit Cumont zu sagen: »Il est probable que le mot Mioro, inscrit en exergue, est dû à une simple erreur du graveur.«⁴⁴

Tatsächlich war ja Mithra, wie wir gesehen haben, seit ältesten Zeiten auch ein Glücksgott.⁴⁵ Wir müssen darum annehmen, dass mit der Inschrift wirklich Mithra gemeint ist. Aber wie ist es dann zu erklären, dass Mithra als eine weibliche Gottheit abgebildet ist? Die Erklärung kann hier, wie mir scheint, die vergleichende Religionsgeschichte bieten. Wir haben schon gesehen, dass der Hochgott oft als ein androgynes Wesen gedacht wird.⁴⁶ Das Geschlecht des Gottes ist somit ziemlich unbestimmt und oftmals scheint ein reiner Zufall den Ausschlag nach der einen oder der andern Richtung hin zu geben.⁴⁷ Wir fassen also diese Münze als ein Zeichen dafür auf, dass das Geschlecht Mithras von Anfang an unbestimmt war und darum in verschiedenen Gegenden verschieden vorgestellt wurde. Wir kommen an einer anderen Stelle auf diese Frage zurück.⁴⁸

Es sei nun ein Blick auf die Gestalten geworfen, die in Mithras Gefolge auftreten. Eine Anzahl solcher Gestalten wird einmal wie folgt zusammengestellt:

yim haçaite ašiš vayuhi
pārmdica raoraba

Den die gute Aši begleitet
und Pārēndi mit schnellem Wa-
gen

uyrača nāire ham.varaitiš

und die starke, mannhafte Tap-
ferkeit

uyramča kavaēm xarəno

und der starke, kavische Glücks-
glanz

⁴⁴ Textes et Monuments II S. 187.

⁴⁵ Siehe hierüber S. 111.

⁴⁶ Siehe hierüber S. 82 f.

⁴⁷ Vgl. Bertholet, Das Geschlecht der Götter (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 173), passim, und das S. 82 f. gesagte.

⁴⁸ Siehe S. 127.

*uyrāšca θiwāšm xʾadātəm*und der starke, selbstherrschende
Θwāša*uyrāšca dāmōiš upamanū*

und der starke Dāmōiš Upamana

*uyrāšca ašaonəm fravašayō*und die starken Fravašis der
Gerechten*yašca pouruṇəm haθrākō*und der vereint die vielen
gerechten Mazdayasnier.*ašaonəm mazdayasnanəm*Yašt 10, 66.⁴⁸

Wir finden hier zwei Tetraden, was wohl kaum als Zufall betrachtet werden darf. Die erste Tetrade besteht aus den Gottheiten *Aši*, *Pərəndi*, *Hm̄varəiti* und *Xʾarənah*, die die Sphären der Vergeltung (hier im guten Sinne), der Fülle, der Tapferkeit und des Glücksglanzes umfassen. Sie stellen also dar, was der Arier bestenfalls als Gottesgabe erhalten kann. Sie begleiten Mithra. Damit ist anscheinend gesagt, dass sie die glückspendende Seite seines Wesens illustrieren. Die zweite Tetrade ist nicht so leicht zu charakterisieren und macht einen viel weniger einheitlichen Eindruck. Wir finden zuerst den Luftraum *Θwāša*, dann *Dāmōiš upamana*, der nach Nyberg mit *Vərəθrayna* gleichgesetzt werden muss, weiter die Gesamtheit der Fravašis und sodann etwas, das die rätselhafte Bezeichnung führt: »der vereint die vielen gerechten Mazdayasnier.« Wir nehmen an, dass wer diese vereint, sie mit sich gewissermassen zusammenschliesst und dass hier also auch die Mazdayasnier selbst mitgemeint sind. Es sind jedoch nicht nur die gerechten Mazdayasnier, sondern auch die Fravašis in der Aufzählung enthalten. Weiter ist *Θwāša* dabei, der als Luftraum der natürliche Wohnort für sie ist. Man kann sich nicht des Eindruckes erwehren, dass hier von den Geistern und ihrem Zusammenschluss im Luftraum die Rede ist. Nimmt man das an, dann kann man die Erwähnung des *Dāmōiš Upamana* verstehen. Wenn dies ein Name *Vərəθraynas* ist und als Ahnherr des Stammes zu gelten hat,⁴⁹ dann lässt sich auch er gut in den Zusammenhang einordnen. Er ist dann der ganze Stamm als Einheit von Lebenden und Toten und deren Versammlung im Luftraum. In dem Glauben der alten Iranier, wie er sich im

⁴⁸ Vielleicht doch nicht gutes Metrum.⁴⁹ Nyberg S. 78 ff.

Mihryašt kundtut, finden wir also einen kräftigen animistischen Einschlag. Denn zusammen mit Mithra und den Gottheiten, die die Fülle seines Wesens bezeichnen, huldigt man auch den Stammesvätern und den Gottheiten, die diese in sich zusammenfassen. Neben dem Glauben an den höchsten Himmelsgott, neben dem eigentlichen Gottesglauben, geht ein urwüchsiger animistischer Ahnenglaube einher.

Wir kommen nun auf die richterliche Tätigkeit des Mithra zu sprechen. Mithra wacht über die Gerechtigkeit und wird darum oft um Hilfe angerufen:

<i>yim višo višpatiš bāda</i>	Den fürwahr der Dorfherr des Dorfes
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	mit ausgebreiteten Händen zu Hilfe ruft.
<i>yim nmānahe nmānō.paitiš bāda</i>	Den fürwahr der Hausherr des Hauses
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	mit ausgebreiteten Händen zu Hilfe ruft.
<i>yim dvācīna piḍe hačimna bāda</i>	Den irgend zwei, die sich zum Schutz verbinden,
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	fürwahr mit ausgebreiteten Händen zu Hilfe rufen.
<i>yim driyāšcēt ašō.tkaōšō</i>	Den ein <i>drigu</i> , ein <i>ašō.tkaēša</i> ,
<i>apayātō havāiš dātāiš bāda</i>	der seiner Rechte beraubt ist,
<i>ustānazastō zbayeiti avaijhe</i>	fürwahr mit ausgebreiteten Händen um Hilfe ruft.

Yašt 10, 84.

Wir sehen hier die zwei niederen Glieder des sozialen Klassengefüges, *nmānōpati* und *višpati*, sich an Mithra wenden, um ihr Recht durch ihn zu erlangen. Dies befremdet nicht, denn er ist ja, wie wir schon fanden, der sozusagen ideale *dahyupati*, der Landesherr. Er trägt also die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung in der ganzen *dahyu*. Interessant ist es aber, den *drigu* in der Situation des den Mithra um Recht Bittenden zu treffen. Der terminus *drigu* ist sonst gewöhnlich mit der zarathustrischen Bewegung verknüpft.¹ Man könnte also versucht

¹ Siehe Nyberg S. 194.

sein, hier Spuren der zoroastrisierenden Bearbeitung des Yašts zu sehen, wenn nicht bereits klargelegt wäre, dass *drigu* ein alter indoiranischer sakraler Terminus ist.² Es ist somit denkbar, dass er ursprünglich auch bei Stämmen verwandt wurde, die den Mithra verehrten. Für die Zugehörigkeit dieser Zeilen zur Yaštdichtung spricht das gute Metrum, das in ausgesprochenem Gegensatz zu dem schlechten der vorhergehenden und der folgenden Zeilen steht. Wahrscheinlich kann man also sagen, dass der metrische Abschnitt, in dem *drigu* vorkommt, alt ist, dass wir aber nicht wissen können, ob Mithra ursprünglich mit *drigu* in Zusammenhang gebracht war. Über die unmetrischen Zeilen ist zu sagen, dass sie jedenfalls das Wesen Mithras trenn widerspiegeln. Darüber jedoch Klarheit zu erlangen, ob sie noch auf echte mündliche Tradition zurückgehen, oder literarisch von den Gathas beeinflusst sind, dürfte wohl unmöglich sein.

Natürlich straft Mithra diejenigen, die den hoffnungslosen Versuch machen, ihn, den allwissenden und allmächtigen Gott, zu betrügen:

yēzi vā dīm aiwi.družaiti
nmānahe vā nmānō.paitiš
viso vā vispaitiš
zantūš vā zantupaitiš
daihyūš vā daihyupaitiš

fraša upa.sčandayeiti
miθrō grantō upa.θbištō
uta umānam uta visəm
uta zantūm uta daihyum
uta umānanqm nmānō.paitiš
uta visqm vispaitiš
uta zantunqm zantupaitiš
uta daihyunqm daihyupaitiš
uta daihyunqm fratmatātō

Wenn ihn betrügt
 der Hausherr des Hauses
 oder der Dorfherr des Dorfes
 oder der Gauherr des Gaues
 oder der Landesherr des Landes —
 ganz vernichtet
 Mithra, ergrimmt, beleidigt,
 Haus und Dorf
 und Gau und Land
 und die Hausherrn der Häuser
 und die Dorfherrn der Dörfer
 und die Gauherren der Gaue
 und die Landesherrn der Länder
 und die Obrigkeiten der Länder.

Yašt 10, 18.

² Siehe Wilkander S. 50 f., der allerdings S. 54 sagt: »Der Abschnitt gehört zur zoroastrischen Umarbeitung des Mihr Yašt«. Ich glaube, dass diese Behauptung etwas modifiziert werden muss.

Dieser Abschnitt, der zum Teil gut metrisch ist, dürfte also teilweise den ursprünglichen Partien des Mithryašts zugehören. Wir empfangen hier, glaube ich, einen anschaulichen Eindruck davon, wie man sich die Richtertätigkeit Mithras als eines strafenden Gottes vorstellte. Die zerstörende Kraft des beleidigten Kriegergottes kommt lebhaft zum Ausdruck. Dagegen finden wir keinerlei Spuren von Mithra als einer erhabenen, auf dem Richterstuhl thronenden Gottheit. Er ist im Awesta als ein zugleich richtender und strafender Gott gedacht und geschildert. Wie mit einem Blitzschlag trifft seine Keule die Missetäter. Die Naturseite seines Wesens bewahrt ihm diese konkrete Leibhaftigkeit. Er ist als Richter zunächst nur der ergrimnte *dahyupati*.

In den späteren iranischen Texten finden wir jedoch auch andere Schilderungen seines Richtertums. Zunächst wäre hier an die Tatsache zu erinnern, dass Mithra über die Versprechungen und Verträge wacht.

Hierüber wird im Dät. i Dēn. gesagt:

*u apar vinūs i hamēmātān i ō
mīθr družān kunihēl* gētākihū-ē
apar tan <u> vūc u han-bāxtak i
mīθr-družān mīθr guft ēstet, pat
čandih u pat-iē vōš kū gyāk-aš,
kad . . . āmārgar mīθr.*

Und betreffs der Sünde gegen Ankläger, die durch Vertragsbrecher begangen wird, ist es gesagt, dass Mihr in der Welt über Körper, Worte und gutes Glück der Vertragsbrecher ist, was die Rechenschaft betrifft, und auch was mehr als die Stipulation betrifft; wenn es (ein Termin ist), ist Mihr der Rechenschaftshalter.

K 35 Vol. 1, Fol. 116 r. Z. 2 ff.

Dātastān i Dēnik 14, 3.

Mithra ist also der Rechenschaftshalter, er zitiert die Menschen, die ihre Verträge und Versprechen nicht gehalten haben, vor sein Gericht. Von dieser Funktion Mithras handelt auch ein Passus im Dēnkart:

*etōn ō tō gošēm, Spitāmān, kū
rāstih mart frauāmēt *vītirēt
Cinvattarak i dār-nāmāk-ič-nēvak
puhl, ēc bē mart i rāst yazdānō-
mand Aštāt i vch i frāyih-dā-*

So sage ich dir, Spitāmān, dass ein Mann der Wahrheit ausgeht, über Cinvat, die weitberühmte, gute Brücke passiert, denn einen wahren, gottergebenen Mann, den

tār <ī> gōhān Miθr-iē ī frōχ-
gōyōt aš haē hān tangih bōšēnd
ēyōn hān ī apparakān spāhētōn
ō tō gōšēm, Spitāmān, ku Miθr
mā apar druxtār bē, mā kā apāk
druvandān ham-pursē, u mā kā
apāk xʿēš-dēnān ī ahravān, ēē
har 2 hu-miθr hast, druvandān-
iē u ahravān-iē miθr. hast gurg-
iē, Zartuxšt, apāk vačakān, hān
ī jēhik miθr škuftār, Spitāmān.

erlösen die gute, die Welt meh-
rende Aštāt und der weitflurige
Mihr aus dieser Bedrängnis, eben-
so von der Räuberschar. So sage
ich dir, Spitāmān, sei nicht ein
Mihr- (= Vertrags)brecher, nicht,
wenn du dich mit den Gottlosen
verabredest, und nicht wenn (es
geschieht) mit den gerechten Re-
ligionsgenossen, den beiden ist
ein guter Mihr (d. h. beiden ist
der Vertrag zu halten), sowohl
den Gottlosen wie den Gerechten.
Mihr (Vertrag) hat auch der Wolf
mit den Jungen, Zartuxšt, der Mihr
(Vertrag) mit einer Hure ist er-
staunlicher, Spitāmān.

Dēnkart IX. 20, 4—5, ed.

Madan 809 Z. 8 ff.

In der letzten Hälfte dieses Abschnittes erfährt man, dass Mithra
als der personifizierte Vertrag, auch wenn er mit Gottlosen
abgeschlossen ist, nicht beleidigt werden darf. Diese Auffassung
von Mithra als dem Vertrag selbst findet man ja schon im
Mihryast, wo es heisst:

miθrēm mā janyā, spitama,

mā yim drvataš pərəsəyhe

mā yim xʿādašnūt āsaonat

*vayō zi asti miθrō

drvataēca āsaonaēca

Den Mithra (Vertrag) vernichte
nicht, Spitama,

nicht den du mit dem Gottlosen
verabredest,

nicht den mit dem gerechten Re-
ligionsgenossen,

denn beiden gehört ja der Mithra
(Vertrag),

dem Gottlosen und dem Gerech-
ten.

Yašt 10, 2.

Wir sehen unschwer, dass der Abschnitt aus dem Dēnkart auf eine
verlorengegangene Pehleviübersetzung des Mihryasts zurückgeht.

Umgekehrt können wir vielleicht aus dem Dēnkartabschnitt schliessen, dass Yašt 10,2 ursprünglich eine unmittelbare Fortsetzung hatte, etwa von dem Inhalt des Dēnkartstückes. Hier wird etwas be fremdend gesagt »*miθr hast gurg-ič ... apāk vačakān, hān i jēhik miθr skufttar*«. Diese Termini, *gurg* und *jēh(ik)* gehen auf die altiranischen *vahrka* und *jahi* zurück, deren wirkliche Bedeutung Wikander erschlossen hat.² Wir werden später auf sie zurückkommen.³ Hier begnügen wir uns damit, zu konstatieren, dass Mithra als Vertrag und Vertragsgott auch für Wölfe und Huren Gältigkeit hat, dass somit alle irgendwie an Verträgen beteiligten Wesen, welche immer sie auch sein mögen, unter seinem Schutze stehen.

Wir sahen im Dēnkartabschnitt Mithra zusammen mit *Aštāt* (d. h. *Arštāt*) den Gerechten von den Schrecknissen der Činvat-Brücke erlösen. Diese Rolle Mithras wird in den Pehlevischriften gewöhnlich nur kurz erwähnt und an verschiedenen Stellen ist nicht viel zu holen, z. B. im Artāk Virāz, wo es heisst:

vas pānākih i Miθr yazat u Rašn i razistak u Vāi(i)vēh u Vahrām yazat (i) amēvand u Aštāt yazat (i) frāyih-dātār i gehān u xarr i dēn i vēh i Mazdēs-vān.

Und viel Schutz vom Gotte Mihr und dem geraden Rašn und dem guten Vāi und dem mächtigen Gotte Vahrām und der die Welt mehrenden Göttin Aštāt und dem Glücksglanz der guten Religion der Masdayasnier.

Artāk Virāz 5, 3.

Wie Mithra hier zusammen mit Rašnu genannt wird, so treten an einer anderen Stelle Sraoša und Rašnu gemeinsam in seiner Gesellschaft an der Činvat-Brücke auf.

[*pat*] *miyānčikih i Miθr u Srōš* mit Mihr und Srōš und Rašn als
u *Rašn*. Mittler.

Mēnōkē Xrat 2, 118.

Weil Sraoša oben vorher als Helfer der Seele bezeichnet wird und Rašnu als spezielle Aufgabe das Wagen hat, könnte man ver-

² Der arische Männerbund, S. 64 ff.; S. 84 f.

³ Siehe Kap. VI passim.

muten, dass eigentlich nur Mithra die Stellung als Mittler inne hatte. Hiermit stimmt dann überein, dass Mithra auch sonst als Mittler auftritt.² Wir glauben also, dass Mithra an der Cinvat-Brücke der Mittler ist; Rašnu ist wohl ursprünglich unter den Mithra-Verehrern sein Gehilfe.³

*pat fraškart zamān garōdmān
frāt ō star pāyak u zamīk ul ō
ānōd vi-χēzēnēt. pat hamāk kār
Vahuman ō ham-pursakih χāst,
u kā-š χānēnd pat gyāk Miθr
nikirišnīh hač ahrādīh būtan
pat hūn i rāst sax'an amahr-
spand ō hadiyārīh matan, u pat
amahraspandān u Srōš ahrād
apākīh bēšitārān bēš tarcēnītan.*

Zur Zeit der Neugestaltung wird Garōdmān bis zur Sternenregion hinunter und die Erde dorthin hinauf geführt. Beim ganzen Werke ist Vahuman zur Beratung geholt, und wenn sie ihn rufen, geschieht auf der Stelle die Untersuchung Mihrs über die Gerechtigkeit, durch das richtige Wort kommen die Amahrspanden zur Hilfe, und durch die Begleitung der Amahrspanden und des gerechten Srōš geschieht das Vernichten des Unheils der Unheilsverursacher.

Dēnkart IX, 28, 3 ed. Ma-
dan S. 824 Z. 11 ff.

Wenn ich diese Stelle richtig gedeutet habe, wird das Richteramt bei der Neugestaltung von Mithra ausgeübt mit Hilfe von Sraoša und den übrigen Amahrspanden. Vohu Manah spielt auch eine Rolle. Aber es heisst nur, dass er zur Beratung herangezogen ist, Richter ist also eigentlich nur Mithra. Die Stelle ist insofern interessant, als sie von dem Synkretismus zeugt, der allmählich vorherrschend wird, denn Vohu Manah und Mithra gehören ja ganz verschiedenen Kreisen an.⁴ Vahuman, Mihr und Srōš kehren auch im Dāt. i Dēnik an einer Stelle wieder, wo — was ganz natürlich ist — daneben auch Rašnu erwähnt wird, dazu aber auch Ōhrmazd, was indessen auf der Aussage Dāt. i Dēn. 14, 5 beruht. Die Stelle lautet:

² Siehe hierüber S. 107.

³ Siehe über Rašnu Nyberg S. 64 f.

⁴ Siehe Nyberg, *passim*.

*u hân i âmâr bavêt pat âvâm
i âmâr bavêt, âmârgar Ōhrmazd,
Vahuman u Mihr u Srōs u Rašn,
u har evak pat xwēs âvâm ha-
māk pat vōstēh âmâr kunēnd.*

Und diese Rechnung geschieht zu der Zeit, wo die Rechnung geschieht und die Rechnungshalter sind Ōhrmazd, Vahuman, Mihr, Srōs und Rašn, und sie machen die Rechnung für alle mit Gerechtigkeit, jeder zu seiner Zeit.

K. 35 Vol. 1, Fol. 128 v. Z.
13 ff. Dāstān i Dēnik
31, 11.

In der Tat scheint auch die angeführte Dēnkartstelle auf altes Material zurückzugehen, dafür spricht die eschatologische Rolle, die hier dem Mithra zugeteilt wird. Mithra als eschatologische Erscheinung kommt auch sonst im mittelpersischen Schrifttum vor, nämlich dort, wo es sich um seine Funktion als Bestrafer der Sünder handelt:

*apar stāyēšn i vīrāstārān ēp-iē
kū vāfarikān pat xwēnōsakih
pat-iē Mihr hân i kō vīnōskārān
pātīfrās kunēt pat ēt dārišn kū
šnōsak u mihr-pān.*

Von der Lobpreisung der Veranstanter (handelt) auch dies: Wahrhaftig sind sie durch gutes Erkennen und durch Mihr, der die Vergeltung an den Sündern übt, darum soll er für erkenntnisreich und wohlwollend gehalten werden.

Dēnkart IX, 39, 9 ed. Ma-
dan S. 857 Z. 10 ff.

Mithra bestraft also die Sünder und übt an ihnen Vergeltung. Diese richterliche Tätigkeit Mithras (zusammen mit Rašn) wird in späteren Parsen-Schriften oft erwähnt, z. B. im Sad Dar, I, 4; 18, 16; 100, 2. Indessen scheinen diese Aussagen nur auf solche feststehenden Theologumena wie die aus Dēnkart und Dāt. i Dēn. angeführten zurückzugehen. Sie verdienen darum kein besonderes Interesse. Eine interessante Aussage findet man aber im Bundahišn, wo eine Schilderung der Tätigkeit Mithras im Himmel gegeben wird. Es wird dort gesagt:

*miθr xʾēškārīh vičīrīh i gēhān
pat rāstīh kartan, ēyōn gōšēt kū
miθr i frāxʾgōyōt <i> 1000 gōš
<i> bēvar-čāsm, u-š frāxʾ-gōyōt ēt
kū kō pat dašt apē-bīnīh bē šīyēt
āmātan u šūtan pat rād i miθr,
u-š hazār-gōšīh ēt kū-š 500 mēnōk
kārīh <i> gōšīh hamāk kunēnd,
u-š bēvar-čāsmīh ēt kū-š 5000
mēnōk kārīh <i> čāsmīh kunēnd.
kū miθr ēn sūtīh hān-ič sū-
tīh ēn-ič dīt hān-ič dīt, har
rōč tūk nēm-rōč apūk xʾaršēt
pat ēn kār, ēt rād dātāšar pat
gētīh tūk nēm-rōč vičīr kunēt.
miθr rād ēn-ič gōšēt kū pat
hamāk dēhān dahyu-pat, kū pat
har čīš bē rasēt, har kas bē
rasēt, dātastān bē bavēt.*

Die Tätigkeit des Mihr ist es, die richterliche Entscheidung in der Welt mit Gerechtigkeit auszuüben, wie es heisst: Mihr, der weitflurige, der tausendohrige, der zehntausendäugige. Dass er weitflurig ist, das heisst, dass man um Mihrs willen auf der Steppe in Sicherheit kommen und gehen kann; dass er tausendohrig ist, das heisst, dass 500 Geister ihm als Ohren dienen; dass er zehntausendäugig ist, das heisst, dass 5000 Geister ihm als Augen dienen; sie sagen: Mihr hat sowohl diesen als jenen Nutzen, er hat sowohl dies als jenes gesehen. Alle Tage bis zum Mittag ist er zusammen mit der Sonne damit beschäftigt; darum richtet auf Erden der Richter bis zum Mittag. Von Mihr heisst es auch, dass er der Landesherr aller Länder ist, d. h. er kommt an alle Dinge, an alle Leute heran, und dann erfolgt das Urteil.

Bundahišn Fol. 87 b Z. 15 ff.
A. 171—172.*

Wir finden hier die früher erwähnten Helfer des Mithra, die ihm als Augen und Ohren dienen, und seine Aufmerksamkeit auf jedes Ding lenken. Man sieht auch unschwer, dass die Verknüpfung Mithras mit der Sonne hier schon eine sehr innige ist. Weiter fällt in die Augen, dass Mithra als der himmlische Prototyp des irdischen Richters gesehen wird und dass er eben als Herrscher, als *dahyu-pat* (< *dahyu-pati*), die richterliche Funktion über jeden und

* Von Darmesteter ZA II S. 314 übersetzt. Die hier gegebene Übersetzung weicht nur in Kleinigkeiten von der von ihm gegebenen ab. Die Zahlen sind, wie Prof. Nyberg bemerkt, nicht zu emendieren.

jedes ausübt. Die verschiedenen Funktionen des Mithra scheinen sich also in seinem Herrscheramt konzentriert zu haben. Wir haben somit verschiedene Seiten bei Mithra gefunden, die alle sein schicksalsmässig in das Leben der Menschen eingreifendes Handeln widerspiegeln. Alle diese Tätigkeitskreise des Gottes sind aus seinem innersten Wesen zu verstehen. Wir wollen darum einen Einblick in seinen persönlichen Charakter, so wie dieser sich in seinem Verhalten gegen die Menschen äussert, zu gewinnen suchen.

Zuerst bemerken wir dann, dass Mithra über *yaozšti* verfügt. Mithra ist nämlich

yaozštivant *
pouru.yaozšti ¹⁰
hazayra.yaozšti.¹¹

Was ist eigentlich mit *yaozšti* gemeint? Bartholomæ übersetzt: »Fertigkeit, Fähigkeit, Gewandtheit, Geschick«. Aber Geiger hat darauf hingewiesen, dass *yaozšti* ganz der indischen *māyā*, der Zauberkunst entspricht und hat damit die indische Bezeichnung für »Zaubermittel, Kunstgriff, List«, *yukti*, verglichen.¹² Mithra hat also eine eigentümliche, geheime Kraft, und diese Kraft ist abhängig von den besonderen Eigenschaften, die ihn den Menschen gegenüber als den Allgewaltigen auftreten lassen. Geiger hat hervorgehoben, dass die mit *yaozšti* gebildeten Epitheta in engster Verbindung mit eben den Wendungen auftreten, die den himmlischen Herrscher Mithra (*χsāyant-*) als allwissend, *vispō.vīdvaḥ-*, überallhin blickend, *vī-daētar-*, und unbetrüger, *adaoyamna-*, feiern.¹³ Der Ausgangspunkt für das Verständnis Mithras als des Inhabers von *yaozšti* ist die Naturseite des Gottes, die er in seiner Eigenschaft als der gestirnte Nachthimmel zeigt.¹⁴ Der Nachthimmel mit seinen Tausenden von Sternen überblickt alles Tun und Treiben der Menschen auf der Erde. Der Nachthim-

* Air. Wb. S. 1229.

¹⁰ ib. Sp. 902.

¹¹ ib. Sp. 1797.

¹² Die *Amēša Spēntas*, S. 216 f. Über *yukti* siehe Böhtlingk-Roth, VI, 143 a. v.

¹³ ib. S. 217.

¹⁴ Siehe hierüber S. 96.

mel ist *vīdāētar-* und *vīspō.vīdva* und eben darum ist er unbetrügl-
bar, unmöglich zu täuschen, *adaoyamna*. Immer wieder wird dem
Mithra mit diesen Wendungen gehuldigt. Eben weil er nie be-
trogen werden kann und sein Wissen sich nie täuschen lässt, lässt
er sich nie in die Karten sehen. Darum können die Menschen das
Handeln Mithras nie voraussehen, er bleibt immer der Geheimnis-
volle. Auch diese seine Eigenschaft kommt in dem ihm gewidmeten
Yašt zum Ausdruck. Er wird dort nämlich auch als *gufra*
gepriesen. Er ist *ahura gufra* (Yt. 10, 25). Dieses Beiwort *gufra*
wird sowohl den Sternen als den Fravašis beigelegt.¹⁵ Das Wort
gufra »tief, geheimnisvoll« gibt gut die Auffassung wieder, die
sich die Menschen von dem innersten Wesen Mithras bilden
müssen. Für die Irdischen stellt es eine geheimnisvolle Tiefe dar,
die man nicht ergründen kann. Alle die verschiedenen Wirksam-
keitsbereiche Mithras entwickeln sich natürlich aus der Ganzheit
seines Wesens heraus. Sie werden als Resultat der Aktivität
seines geheimnisvollen, unergründlichen Selbst betrachtet. Sie
sind nichts anderes als heimliche Kräfte, über die er gebietet.
Eben darum denkt man sich Mithra als über Zauberkräfte ver-
fügend, weil man sich so seine unerklärliche, geheime Machtposi-
tion am besten veranschaulichen kann. Er tritt wie ein grosser
Zauberer auf, dessen Künste nie durchschaut werden können. Und
hierin liegt das Innerste und Ureigenste seines Wesens: das Un-
heimliche an ihm. Dadurch erhebt er sich zu einer gewaltigen
Schicksalsmacht. Er teilt alle Gaben aus, aber ob gute oder böse,
darüber gibt er niemandem Rechenschaft. Ebenso ist es ganz in
sein freies Ermessen gestellt, wem er die Gaben zuweisen will.
Tatsächlich ist er gewissermassen als ein heimtückischer Gott
gedacht. Er überlegt bei sich selbst: Wem soll ich — als Herr
darüber — gute Gaben bringen, wem böse?¹⁶ Der Mensch aber
kann in diese Überlegungen niemals Einblick gewinnen. Auch
einen Menschen, der sich in Frieden glaubt, stürzt er vielleicht
plötzlich ohne sichtlichen Anlass in Not und Streitigkeit.¹⁷ Alles
Streben vermag er zu vereiteln, wenn er die Menschen als Mithra-
feinde betrachtet.¹⁸ Vor dem zornig heranstürmenden Gott

¹⁵ Siehe Air. Wb. Sp. 524.

¹⁶ Siehe S. 101 f.

¹⁷ Siehe S. 102.

¹⁸ Siehe S. 102 f.

weichen alle scheu zurück.¹⁹ Mithra ist wie gesagt in Iran hauptsächlich als Nachthimmel verehrt worden. Es liegt aber auf der Hand, dass diese Beschränkung seines Wesens auf den nächtlichen Himmel nie als allgemein vorherrschend betrachtet werden kann. Die Grenzen zwischen Tag- und Nachthimmel sind ja fließend und mancherorts verehrt man ja nur einen, allmächtigen Himmel, der sowohl den Tages- wie den Nachthimmel in sich schliesst.²⁰ Es ist darum ganz natürlich, dass Mithra auch mit dem Tageshimmel assoziiert wurde, und in erster Linie mit der Sonne, mit der er dann schliesslich identisch wurde.²¹ Auch die Sonne überblickt ja alles Geschehen des irdischen Treibens, und darum war es natürlich, auch der Sonne eine richterliche Funktion zuzuschreiben. In dem Text aus dem Bundahišn wurde auch die richterliche Tätigkeit Mithras in Gemeinschaft mit der Sonne ausgeübt.²² Als Richter fließt Mithra ja später ganz mit der Sonne zusammen, so in den Aussagen des Elisaeus über die Aufgabe Mithras als Schiedsrichter zwischen Ohrmazd und Ahriman.

Mithra und Vərəθraϥna treten zusammen im Mihryašt auf:

haēimnō z'arənaγhaça

[*mazdadāta*]

vərəθraϥnaça ahuraδātā

begleitet von [mazdagegebenem]
Glücksglanz

und von ahuraverliehenem Vərə-
θraϥna.

Yašt 10, 67.

Hier ist Mithra von Vərəθraϥna begleitet. Vərəθraϥna ist also mit Mithra in enge Verbindung gebracht, mit ihm assoziiert. Noch deutlicher wird das Verhältnis so geschildert:

yeγhe paurva.naēmūt vazaite

vərəθraϥnō ahuraδātō

hū kəhrpa varəzuhe

paiti.vrəno tiži.dəštrahe

vor dem einher fährt

der ahuraverliebene Vərəθraϥna,

gestaltet wie ein Eber,

der sich zur Wehr setzt mit spitzen
Hauern.

Yašt 10, 71.

¹⁹ Siehe S. 104.

²⁰ Siehe S. 70 ff.

²¹ Siehe S. 95.

²² Siehe S. 102 f.

worauf eine Schilderung des Vərəθrayna folgt. Hier geht also Vərəθrayna als ein Trabant vor Mithra einher, um den Weg für ihn frei zu machen. Er ist ihm sichtlich untergeordnet. Er ist weit weniger Gefährte und mehr blosser Vorbote, Wegbereiter, Trabant. Wir haben mehrfach gesehen, dass dem Sraoša mit den Epitheta Mithras gehuldigt wird. Nun erhält aber Sraoša das Epitheton *vərədragan* — siegreich, mit *vərəθrayna* begabt, z. B. in Yašt 11 und Yasna 57 — einen Namen also, der ebenso dem Mithra zukommt. Dieser hat ja wirklich Vərəθrayna. Man kann verstehen, dass dem Mithra der Beiname *vərədragan* angeheftet wird, denn Vərəθrayna tritt ja im Gefolge Mithras auf. Wir glauben hier jenen bekannten religionsgeschichtlichen Prozess konstatieren zu können, dass eine ehemals selbständige Gottheit zuerst mit einer anderen sie überragenden immer mehr in enge Verbindung gebracht und schliesslich ganz in sie hineinprojiziert und nur noch als eine ihrer Eigenschaften aufgefasst wird.²³ So kann auch Mithra, weil die Gottheit Vərəθrayna im Gefolge Mithras auftrat, das Epitheton *vərədragan* erhalten.

²³ Vgl. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 164).

2. Mithra als himmlischer Hochgott im westlichen Iran.

Das Bild, das man sich in den östlichen Gebieten Irans von der Wesensart und dem Machtumfang des Gottes Mithra machte, haben wir bereits kennen gelernt. Nun wollen wir nach dem Westen des Landes blicken, um zu sehen, in welcher Gestalt und Stellung Mithra dort verehrt wurde. Im Westen tritt Mithra zuerst unter den Göttern der Churriter auf, deren führende Bevölkerungsschicht arisch war.¹ In seinem Vertrag mit Suppiluliuma schwört der König Mattiwaza bei seinen höchsten Göttern, darunter auch bei Mitra.² Auch bei den Medern war Mithra eine gefeierte Gottheit.³ Während er bei der Arierschicht im churritischen Reiche zusammen mit Varuna angerufen wurde, ist er bei den Medern anscheinend schon um das Jahr 700 zusammen mit Ahura Mazdah verehrt worden. Dies geht aus einer Götterliste aus der Bibliothek Assurbanipals hervor.⁴ Wir sehen also: schon seit dem frühesten Auftreten der Arier in Kleinasien ist Mithra dort gekannt und zum Gegenstand eines religiösen Kultus gemacht worden. Unter den ersten Achämeniden jedoch scheint er nicht verehrt worden zu sein, zumindest soweit sich das an Hand der überlieferten Inschriften beurteilen lässt. Jedenfalls tritt er erst in den Inschriften Artaxerxes' II. (404—359) auf. Das Schweigen der früheren Inschriften hat aber wahrscheinlich nicht mehr zu besagen, als dass dem Mithra-Kultus erst unter Artaxerxes II. offizielle, staatliche Anerkennung zuteil wurde. Dass sich Mithra aber tatsächlich schon früher nicht nur bei den Medern, sondern auch unter den Persern starker Geltung und Verehrung erfreute,

¹ Götz, Hettiter, Churriter und Assyrer S. 37.

² Christensen, Die Iranier S. 209 Anm. 7 gibt die Literatur.

³ König, Älteste Gesch. d. Meder u. Perser S. 58 f.

⁴ III R. 69, 63.

⁵ Siehe Nyberg, S. 368 f.

geht schon aus jener berühmten Stelle bei Herodot hervor, wo der Grieche, nachdem er von der Verehrung der Elemente bei den Persern gesprochen hat, fortfährt:

τοῖσι μὲν δὴ θύουσι μόνον
ἀρχῶν, ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ
τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρὰ τοὺς Ἀσσυ-
ρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων.

καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφρο-
δίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλι-
λάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν.

Diesen allein opferten sie anfäng-
lich; später haben sie gelernt der
Himmelskönigin zu opfern, indem
sie es von den Assyriern und
Arabern lernten.

Die Assyrier nennen Aphrodite
Mylitta, die Araber Alilat, die
Perser aber Mitra.

Herodotus I, 131.

Was Nyberg über die Angabe Herodots sagt, kann als massgebender Ausdruck des wissenschaftlichen Consensus betrachtet werden: »Die Bemerkung ist für verworren und unbrauchbar gehalten worden, da Mithra ein männlicher Gott ist, aber Herodots Fehler ist ziemlich gering: er hat nur die Himmelskönigin mit ihrem Gatten und πάρεδρος verwechselt.«⁶ Wir dagegen halten es für durchaus nicht so sicher, dass hier dem Herodot überhaupt ein Fehler angekreidet werden muss. Wir haben ja bereits mehrfach den androgynen Charakter der »höchsten Wesen« aufgezeigt, kraft dessen sie bald als männlich, bald als weiblich erscheinen können.⁷ So fanden wir, dass im östlichen Iran Mithra allem Anschein nach auch als eine weibliche Gottheit auftrat. Die höchste Himmelsgottheit, die unter dem Namen Mithras angerufen wurde, konnte wohl wegen ihres unbestimmt gebliebenen geschlechtlichen Charakters abwechselnd als männlich und als weiblich betrachtet werden. Darum mag wohl Herodot die Auffassung gewonnen haben, es handle sich bei Mithra um eine weibliche Gottheit, die Himmelskönigin.

Nach den Angaben Xenophons zu urteilen, muss der jüngere Cyrus ein Verehrer Mithras gewesen sein. Denn bei ihm schwört er: *ὁμνυμί σοι τὸν Μίθραν* heisst es Oecon. IV, 24. Dies tut auch Artabazos Cyrop. VII, 5, 53. Daraus kann man wohl den Schluss

⁶ Nyberg S. 370.

⁷ Siehe hierüber S. 82 und S. 112.

ziehen, dass Mithra auch hier als göttlicher Schirmherr der Verträge angesehen wurde.

Das nahe Verhältnis zwischen Mithra und Sonne bestand wahrscheinlich auch im westlichen Iran, denn von hier hat augenscheinlich die Verschmelzung zwischen diesen beiden Göttern ihren Ausgang genommen.

In älteren Zeiten war Mithra ja noch nicht mit der Sonne zu einer einzigen Gottheit verbunden, sondern beide Gottheiten wurden als zwei ganz verschiedene und voneinander klar getrennte Gestalten aufgefasst. Wie Cumont sagt: »La coexistence à côté de lui d'un Hélios authentique, dont les légendes sacrées faisaient son allié, démontre que la tradition acceptée dans les mystères ne le confondait jamais avec l'astre qui illumine le monde». ⁸ So wird z. B. von »Solem et Mithrem» gesprochen.⁹ Die Natur Mithras stellt man sich noch etwas anders vor: »même les auteurs grecs et latins voient quelquefois en lui une personification du feu». ¹⁰ Sehr wichtig ist auch, dass sich bei den klassischen Autoren noch eine Tradition bewahrt findet, wonach Mithra bei den Persern der höchste Gott sei. Darius III. ruft vor der Schlacht den Mithra an: »ipse cum ducibus propinquisque agmina in armis stantium circumibat, Solem et Mithrem sacrumque et æternum invocans ignem, ut illis dignam vetere gloria maiorumque monumentis fortitudinem inspirarent». ¹¹ Wenn hier nicht ganz ausdrücklich gesagt ist, dass Mithra wirklich der höchste Gott ist, so geschieht dies jedoch bei anderen Autoren. So heist es z. B. an einer interessanten Stelle bei Porphyrius:

»Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἐξοδον μυσταγωγῶντες τελευτοῦ τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον (τὸν) τόπον· πρῶτα μὲν ὡς φησὶν Εὐβούλος Ζωροάστρου αὐτοῦτος σπήλαιον ἐν τοῖς πλυσίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθρώρην καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερῶσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρα, εἰκόνα φέροντος [αὐτῷ] τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μῦθος ἐδημοῦργησε.»

De antro nymph. 6.

⁸ Textes et Mon. I S. 200.

⁹ Curtius Rufus IV, 13, 12.

¹⁰ Textes et Mon. I S. 199 f.

¹¹ Curtius Rufus IV, 13, 12.

Diese Angabe ist zwar ziemlich spät, aber wenn es auf die antiken Religionen ankommt, wird Porphyrius ja wohl mit Recht als ein guter Gewährsmann anerkannt. Übrigens finden sich verschiedene Indizien, die in die gleiche Richtung weisen. Hesychius sagt nämlich:

μίθρας· ὁ ἥλιος, παρὰ Πέρσαις Μίθρης· ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός (Hesychius Lex. s. v. μίθρας).

Und was Porphyrius über die Schöpfung der Welt durch Mithra sagt, stimmt gut damit überein, dass der Gott, wie wir schon fanden, in Iran als *dāmi.dāt* verehrt wurde.¹²

Mithra als höchster Himmelsgott wird wohl von Claudianus geschildert:

Et vaga testatur volventem sidera Mithram
de consul. Stil. I, 63.

Dazu kommt, dass eine bekannte Stelle bei Dion von Prusa sich zwanglos dahin interpretieren lässt, dass Mithra auch im Westen in gewissen Kreisen als höchster Gott verehrt wurde. Da in jener Angabe von einem Wagen des Gottes die Rede ist, wollen wir uns zunächst all dessen erinnern, was wir über einen Wagen des Himmelsgottes bei den Persern wissen.

Wir stellen einige Angaben zusammen:

ὀπισθε δὲ τούτων τῶν δέκα ἵππων ἄρμα Διὸς ἱερὸν ἐπετέτακτο, τὸ ἵπποι μὲν εἴληον λευκοὶ ἅκτῳ, ὀπισθε δὲ αὖ τῶν ἵππων εἶπετο πεζῇ ἡνίοχος ἐχόμενος τῶν χαλινῶν· οὐδεὶς γὰρ δὴ ἐπὶ τούτῳ τῶν θρόνων ἀνθρώπων ἀναβάνει.

Herod. VII, 40.

Die acht Pferde sind wohl als 4 + 4 d. h. als zwei Viergespanne zu deuten.¹³ Von verschiedenen Gespannen berichtet Xenophon:

μετὰ δὲ τοῖς βούσι ἵπποι ἤγοντο θύμα τῷ Ἡλίῳ· μετὰ δὲ τούτους ἐξήγατο ἄρμα λευκὸν χρυσόζυγον ἐσταμμένον Διὸς ἱερὸν· μετὰ δὲ τοῦτο Ἡλίου ἄρμα λευκόν, καὶ τοῦτο ἐσταμμένον ὥσπερ τὸ πρόσθεν·

¹² Siehe S. 108.

¹³ So auch Nyberg S. 481.

μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο τρίτον ἄρμα ἐξήγαγε, φοινίκῃ καταπασπαμένῃ οἱ ἵπποι, καὶ πρὸ ὤπισθεν αὐτοῦ ἐπ' ἐσχάρῃς μεγάλῃς ἄνδρες εἰπόντες φέροντες.

Xenoph. Cyrop. 3, 12.

currum deinde Soli sacratum albentes vehebant equi: hoc eximiae magnitudinis equus, quem Solis appellabant, sequebatur aureae virga et albæ vestes regentes equos adornabant.

Curtius III, 3, 11.

Diese Angaben lassen uns also wissen, dass bei den Persern verschiedene Götter, (nämlich sowohl Zeus d. h. der Himmels-gott als auch Helios d. h. der Sonnengott) einen heiligen, von glänzenden Rossen gezogenen Wagen hatten. Nun ist bekanntlich der vier-spännige Wagen des Gottes ein beliebtes ikonographisches Motiv in der antiken Kunst gewesen. Es dürfte sich verlohnen, der Herkunft dieses Motivs nachzuspüren, um festzustellen, ob es auf griechischen oder auf iranischen Ursprung zurückgeleitet werden muss.

Wenn man den Ursprung der quadriga solis suchen will, muss man zuerst feststellen, wo eigentlich Viergespanne mit vier nebeneinander geschirrten Rossen vorkamen. Halten wir zunächst einmal in Griechenland Umschau: »Im Epos spielt der Kriegswagen eine wichtige Rolle . . . Seine Verwendung ist nur in dem Kampf vor Troja, sein Vorkommen aber auch für das eigentliche Griechenland bezeugt; denn die auf den mykenischen Reliefs sich findenden Wagen sind sicher als Jagd- — daher wohl auch als Kriegswagen — verwendet worden; im europäischen Hellas sind sie jedoch schon sehr früh ausser Gebrauch gekommen. Ihre häufige Erwähnung im Epos weist auf dessen Ursprung in Kleinasien, wo der Streitwagen recht eigentlich zu Hause ist . . . Im eigentlichen Hellas konnte er nie in grosser Zahl und nur in einigen Gegenden zur Anwendung kommen.«¹⁴ »Eingespannt wurden vor den Wagen meist zwei, bisweilen auch drei Pferde zum Ziehen verwendet, das Beipferd (παρῆγορος) lief, nur durch den Zügel gelenkt, nebenher.«¹⁵ Zwei Dinge sind also zu beachten: erstens ist der Kriegswagen im

¹⁴ Die griechischen Altertümer 3. Die Kriegsaltertümer S. 298 (in Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft 1893).

¹⁵ ib. 299.

eigentlichen Griechenland zwar zeitweise heimisch gewesen, zweitens aber ist er dort nicht mit vier, sondern nur mit zwei bis drei Pferden bespannt gewesen. Wenden wir dagegen den Blick nach dem Orient, so finden wir, dass im assyrischen Heer schon während der Regierung Assurnasirpals (883—861 v. Chr.) das Viergespann in Brauch gekommen war. Dies geht aus den Reliefs dieses Königs hervor.¹⁶

Es liegt nahe zu vermuten, dass die Benutzung von Pferden in den assyrisch-babylonischen Heeren von den Reitervölkern der östlichen Nachbarländer Mesopotamiens eingeführt wurde, die sich vornehmlich mit Pferdezucht befassten.¹⁷ Das Viergespann (*čadwārō aurvantō*) wird in älteren Partien des Awesta erwähnt.¹⁸ Darum muss wohl auch das Gespann des Königs, das auf einer Münze des Königs Artaxerxes III Ochus erscheint, als autochton iranisch betrachtet werden.¹⁹ Entsprechend sind auch die Götter der indoiranischen Stämme als Wagenlenker dargestellt, die auf ihren Fahrzeugen brausend durch die Lüfte jagen.²⁰

Wir meinen somit festgestellt zu haben, dass ein Gott als Lenker eines vierspännigen Wagens nicht im griechischen, sondern nur im iranischen Kulturkreis heimisch gewesen sein kann. Und so ist denn anzunehmen, dass der Helios mit dem Wagen, zumindest wenn dieser mit vier Pferden bespannt ist, in der griechischen Kunst nur als ein fremdes, aus orientalischen Kulturbezirken übernommenes Motiv betrachtet werden kann. Dies ist auch dort der Fall, wo zwei Flügelpferde vor dem Wagen erscheinen — denn dieses Motiv war ja schon im neunten vorchristlichen Jahrhundert auf assyrischen Bild-Darstellungen verschiedenster Art sehr verbreitet. Kurzum: Helios mit dem Wagen ist als die griechische Nachbildung eines iranischen mythologischen Motivs anzusehen. In gleiche Richtung werden wir übrigens auch gewiesen, wenn wir an die Rosse als an Tiere denken, die dem Sonnengott geheiligt waren. Im indoiranischen Kulturkreis galten die Pferde ja als den Göttern geweiht und wurden ihnen geopfert.²¹

¹⁶ Gadd, *The assyrian Sculptures* S. 33; vgl. S. 28.

¹⁷ Vgl. Götzke, Hettler, Churriter und Assyrer, *passim*.

¹⁸ *Alt. Wb.* s. v. *čadwār-*, 577 und *aurvant-*, 200.

¹⁹ *Babelon Perses achemenides* no. 1607.

²⁰ So besonders in der älteren Literatur der Iranier und Inder.

²¹ Vgl. Oldenberg, *Die Religion des Veda* S. 79 mit Anm. 1, S. 471 ff.

Nun ist es interessant zu sehen, dass nach Herod. III, 90 von den Kilikiern 360 weisse Pferde — eines für jeden Tag des Jahres — eingeliefert wurden. Dass als ihre Zahl 360 angegeben wird — für eine Licht- oder Sonnengottheit sicher ganz passend — stimmt gut zu dem Gott, dem sie sicherlich heilig waren: Mithra.²² Die Übereinstimmung wird noch sinnfälliger, wenn wir Mithra als himmlische Zeitgottheit de préférence betrachten.

Die vielbehandelte Stelle bei Dion von Prusa (Oratio 36) erzählt vom Wagen des höchsten Gottes, der von diesem selbst gelenkt wird.²³ Der Wagenlenker ist schon von Cumont als Zervan gedeutet worden²⁴ und Nyberg hat dann hervorgehoben, dass sich dieser Wagen im Awesta findet aber mit Sraoša als Lenker. Diese Vertauschung ist jedoch tendenziös. »Il va de soi que si, dans l'Avesta, le conducteur du char est Sraoša, et non plus Zurvan, c'est le résultat d'un remaniement tendancieux.«²⁵ Nyberg sagt ferner: »Il me semble hors de doute qu'il s'agit partout ici d'un transfert d'idées zervanites à des dieux admis au panthéon de l'Avesta récent.«²⁶

Der Awestatext lautet:

*Sraošom . . .
yim čadwārō aurvantō
auruša.raoçšna frādrasra²⁴
spanta vidvāhō asaya
mainiwasayhō varanti;*

*srvaēna aššam safāyhō
zaranya paiti-θwarštāghō;*

*āsyayha aspaēbya²⁴
āsyayha vātāēbya*

Sraoša . . .
Den vier (schnelle) Renner
Weisse, lichte, leuchtende,
Kluge, kundige, schattenlose,
Durch die himmlischen Regionen
führen.

Ihre Hufe von Horn
Sind mit Gold beschlagen.

Schneller als Pferde,
Schneller als der Wind,

²² Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten üb. d. pers. Religion S. 76 f.

²³ Vgl. S. 129 ff.

²⁴ Litteratur: Textes et Monuments t. II, S. 60—64; Reitzenstein D. ir. Erl. myst. S. 246 f.; Junker Über ir. Quellen d. hellenist. AionVorst. S. 149; 161. Nyberg Questions 1931 S. 91 ff.

²⁵ Cumont Textes et Mon. II S. 61 Anm. 7.

²⁶ Nyberg Questions 1931 S. 101 f.

²⁷ ib. S. 11.

*āsyayha vāraēibya
āsyayha māraēibya
āsyayha vayaēibya | patarataēibya*

āsyayha | hrastayā | aiīhimanayā;

*yōi vīspā tē apayēinti
yā ave paskāē vyeinti,
noit ave paskāē āfante;*

*yōi *raēibya snaiθiēibya
frāyatayēinti vazmna
yim vohūm Sraošm ašim
yaēcēt ušastaire
hindrō āgaurvayeiti
yaēcēt daošataire nīzne.*

Schneller als der Regen,
Schneller als die Wolken,
Schneller als die Vögel (die be-
flügelten),
Schneller als der Pfeil (der
wohlgeschossene),

Welche alle die einholen,
Die sie von hinten verfolgen,
Nicht von hinten eingeholt wer-
den,

Welche mit beiden Waffen
Herbeikommen fahrend,
Den guten und mit Aši verbunde-
nen Sraoša.

Wenn einer im östlichsten
Indien ist, greift er ihn,
Wenn im westlichsten, schlägt er
ihn.

Yasna 57, 27—29.

Dieser Stelle muss die folgende vergleichend zur Seit gestellt werden:

*mīθram . . .
yō vāša mainyu.ham.tāšta

hōrazi.ēazra fravazūte
haēa karšvara yaē arəzuhi
upa karšvara yaē x'aniradəm
bāmim radwya *ēazra haēimnō*

x'arəmayhača mazdadāta

*vərədyaynača ahuraadāta
yōjhe vāšm hangrəənāiti
ašiš vayuhi yā hōrazaiti,
yājhe daēna māzdayasniš*

x'ite paθō rādūiti,

Mithra . . .
Der auf einem himmlisch ge-
schaffenen Wagen
Hochrädigen dahinfliegt
Aus dem Land Arzahi
Ins Land X'anirada,
Das strahlende, mit passendem
Rad,
Begleitet vom mazdahgeschaffe-
nen Glückglanz
Und ahuragegebenen Sieg,
Dessen Wagen lenkt,
Aši, die erhabene,
Dem die mazdayasnische Reli-
gion,
Die Pfade bereitet zu guter Fahrt,

yim aurrantō mainyavāyḥō
auruša rapšna frādrāsa
spānta vidvāyḥō asaya
**mainivasayḥō varānti*

Den Renner, geistige,
 Weisse, lichte, leuchtende,
 Kluge, kundige, schattenlose
 Durch die himmlischen Regionen
 führen.

Yast 10, 67—68.

Wie man sieht, stimmt der Passus von *yim* bis zum Ende mit Ausnahme eines Wortes mit dem Passus aus Yasna 57 überein. Ferner haben wir auch in MithraYast eine Schilderung des Götterwagens:

ahmya vāse varānti
čadivārō aurrantō
spāntita hūma.gaoūyḥō
*mainyōš,χ*arāda anaošyḥō*

An diesem Wagen ziehen
 Vier Renner,
 Weisse, einfarbige,
 Himmlische Nahrung fressende
 unsterbliche,
 Deren Vorderhufe
 Golden beschlagen sind,
 (Aber), die hintern silbern.

Yast 10, 125.

Auch dieser Abschnitt entspricht teilweise Yasna 57, 27, wobei der charakteristische Unterschied in der Beschlagung der Vorder- und Hinterhufe Beachtung verdient.

Wir wissen schon, dass die Schilderungen, die von Sraoša gegeben werden, auch von Mithra gelten können.²⁶ Darum sind wir berechtigt anzunehmen, dass die farbenreiche Beschreibung in Yasna 57 auch auf Mithra bezogen werden kann. Es wäre also wohl das Nächstliegende anzunehmen, dass in der Darstellung Dions Mithra gemeint sei. Wenn man sich dennoch für Zervan entschied, so ist das wohl dem Umstand zuzuschreiben, dass man die Stellung, die Mithra als höchster Himmels-gott innehat, nicht entschieden genug in Betracht zog. Aber schon die Tatsache, dass Mithra seit ältesten Zeiten in Klein-Asien als Himmels-gott verehrt wurde, gibt m. E. den Ausschlag dafür, dass der Rosselenker bei Dion von Prusa nur Mithra sein kann. Dazu kommt weiter der Umstand, dass — wie wir sehen werden — der Sonnenwagen, der den Weltbrand verursacht, bei den Mithrasverehren eine bedeu-

²⁶ Siehe S. 106.

tende Rolle spielt.²⁹ Vielerlei Anzeichen stützen mithin unsere Auffassung: der Lenker des Viergespannes, der Gott, der das Schicksal der Welt lenkt, ist Mithra.

Die Untersuchungen Cumonts haben deutlich an den Tag gelegt, welche grosse Rolle in der Vorstellungswelt der Mithrasverehrer die eschatologische Funktion dieser Gottheit gespielt hat. Cumont geht von einer Stelle bei Tertullianus aus, wo es heisst: »Mithra ... imaginem resurrectionis inducit» (De praescript. haeret. 40). Cumont vermutet, dass »la représentation de Mithra tauroctone, constamment reproduite dans les cryptes sacrées, est l'*imago resurrectionis* dont parle Tertullien».³⁰ Er erinnert daran, dass bei der Auferstehung Saosyant einen Stier töten und von dem Fett dieses Stiers und dem weissen Haoma eine Speise für alle Menschen bereiten wird, die danach unsterblich werden (Bd. XXX, 25). Mit dieser Verheissung kann man die Rolle des stiertötenden Mithra kombinieren und somit in Mithra den Urheber der Auferstehung sehen, der dann also dieselbe Funktion wie Saosyant haben würde. Dieser soll (nach Bd. XXX, 10) unter den Auferstandenen die Guten von den Bösen sondern. Cumont vermutet nun, dass nach den Glaubensvorstellungen der Mithrasgläubigen dieses Richteramt von Mithra ausgeübt wurde. Er verweist auf die bekannte Rolle Mithras als Totenrichter bei der Činvatbrücke.³¹ Auf einen solchen Richter scheint die Aufgabe, Gute und Böse voneinander zu sondern, denn auch sehr gut zu passen. Mit ihr in unzertrennbarem Zusammenhang steht — wie Cumont hervorhebt — die Rolle Mithras als Urheber des die Erde verwüstenden Weltbrandes. Wir haben oben dargelegt, dass unseres Erachtens der in dem »Gesang der Mager» geschilderte Wagen eigentlich der Wagen Mithras ist.³² Es ist nun von grosser Bedeutung, die Rolle Mithras als Wagenlenker in der Überlieferung der westlichen Traditionen näher zu verfolgen, wobei sich die interessante Feststellung ergibt, dass auf einem mithraistischen Relief dargestellt ist, wie Phaeton von seinem Vater Helios die von den Winden herbeigeführte Quadriga zum Geschenk erhält.³³ Phaeton ist aber

²⁹ Siehe S. 136.

³⁰ RHR 1931 S. 32.

³¹ Söderblom, La vie future S. 93 ff. Siehe hier S. 118 f.

³² Siehe S. 132.

³³ RHR 1931 S. 36.

nur eine Deckfigur für Mithra, denn Nonnos identifiziert Mithra mit Phaeton:

Μῆθρης, Ἀσούριος Φαίθων ἐνὶ Περσίδι Dionysiaca XXI, 247;
 Εἰ Κρόνος, εἰ Φαίθων, πολυώνυμος εἴτε σὺ Μῆθρης
 Ἥλιος Βαβυλώνος, XL, 370.

Cumont sagt: »Mithra est devenu le Phaëthon iranien uniquement parce qu'il était l'auteur d'un grand incendie cosmique».²⁴

Beide waren Gestalten, die den Weltbrand verursachten.²⁵ Dass Mithra diese Funktion als Weltzerstörer hatte, geht schon aus der Identifizierung mit Phaeton hervor. Aber wir haben dafür auch noch andere Indizien. So sagt Nigidius Figulus, von den vier Weltaltern sprechend: »nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis fore regnum: in quo videndum est, ne ardorem, sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant» (Servius, Buc. IV, 10 = Nigidii Figuli Rel. fr. 67 Swoboda). Dass Mithra oft als völlig identische Entsprechung des Apollon betrachtet wurde, lässt sich der Inschrift des Antiochos von Kommagene entnehmen, wo ein Gott als Ἀπόλλων Μῆρας Ἥλιος figuriert.²⁶ Mithra wird auch als Sol Apollo anicetus angerufen.²⁷ Cumont führt noch weitere Zeugnisse an.²⁸ Es kann also als sicher betrachtet werden, dass in den Weltalterspekulationen mithraistischer Kreise das letzte Weltalter als das Zeitalter Mithras galt.

Nigidius scheint mithraistische Traditionen zu kennen. Nach diesen ist das Weltgeschehen in vier Weltperioden aufgeteilt und die letzte von ihnen wird mit einem Weltbrand beendet,²⁹ der das wichtigste Ereignis im »regnum« des Mithra darstellt. Cumont betont, dass neben der israelitisch-jüdischen Religion die iranische als einzige vom »Reich« Gottes spricht.³⁰ Ebenso wie man in den Gāthās von Ahura Mazdahs *Xšaθra* spricht, hat man also in mithrasgläubigen Kreisen von Mithras *Xšaθra* gesprochen. Mithras *Xšaθra* bringt das Ende, Mithra ist der Gott, der das Weltende heraufbeschwört.

²⁴ RHR 1931 S. 37.

²⁵ Über diese Bedeutung Phaetons siehe Roscher, Lexikon, s. v. Phaeton.

²⁶ Michel Recueil, no. 735 l. 55.

²⁷ CIL, VII, 545, Textes et Mon. II 161 no. 477.

²⁸ RHR 1931 S. 45.

²⁹ Siehe hierüber Reitzenstein, Studien z. ant. Synkretismus S. 38–68.

³⁰ RHR 1931 S. 45.

In den Schriften der zoroastrischen Religion ist von dieser gewaltigen eschatologischen Rolle Mithras nicht mehr viel zu sehen. Dass Mithra dort als Richter nach dem Tode⁴¹ fungiert, haben wir schon erwähnt. Er greift auch entscheidend in den Endkampf ein.⁴² Aber diese spärlichen Andeutungen bekommen ihre volle Bedeutung erst im Lichte der westlichen Mithra-Überlieferung. Wir verstehen nun, dass Mithra schon von Anfang an als oberste Gottheit das Ende der Welt besiegelt: er schafft den Kosmos und setzt ihm ein Ende. Er teilt nicht nur den einzelnen Wesen, sondern der ganzen Schöpfung Leben, Tod und Schicksal zu. Er bezeichnet den Anfang der Welt und auch das Ende. Er ist, wie wir auch sehen werden, der Alou,⁴³ er ist die höchste Zeitgottheit.

Wir sahen, welche grosse Rolle Mithra bei den letzten Dingen spielt. Es gibt nun aber auch einen sehr eigentümlichen Text, dem wir entnehmen können, dass Mithra der eigentliche Herrscher der Welt ist. Reitzenstein, der die Aufmerksamkeit auf diesen interessanten Text gelenkt hat, hat ihn ausführlich besprochen. Weil er für die Religionsgeschichte von prinzipieller Bedeutung ist, werde ich mir erlauben, die Worte Reitzensteins in extenso anzuführen.

Betrachten wir aber zunächst einmal die betreffenden Texte:

καὶ ἐράνη *Κρόνος κατέχων σκήπτρον μηνύων βασιλείαν
καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ **πρωτῷ **κτιστῷ.
καὶ λαβὼν ἐρη· Σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτός περιθεμένος ἔση μετ' ἐμέ
ὡς πρῶτος ἐπιδούς μοι σκήπτρον, πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται ...
τοῦ δὲ ***περιθεμένου τοῦ φωτός τὴν δόξαν [δὲ] τροπὸς τοῦ φωτός
ἔδειξεν τινα αὔραν.
ἐρη ὁ θεὸς τῇ Βασιλίᾳ· Σὺ περιθεμένη τὴν αὔραν τοῦ φωτός ἔση μετ' αὐτόν
περιέχουσα τὰ πάντα·
αὐξήσεις τῷ φωτὶ ἀπ' αὐτοῦ λαμβάνουσα
καὶ πᾶ(λι)ν ἀπολήξεις δι' αὐτοῦ·
ὅν σοι πάντα αὐξήσει καὶ μειωθήσεται.

Dieterich, Abraxas, S. 183, 64.

Reitzenstein, Hell. Myst. Rel. S. 359 f.

* Papyr: κροσ.

** Dieterich: πρωτοκτίστην.

*** περιθεμένο.

⁴¹ S. 116 ff.

⁴² Siehe Bahman Yast III, 32 ff.

⁴³ S. 140; 144.

Ἦλκε, σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐπὶ τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεκυτὸν ἰδρύσας ἀοράτων
 πράξει.

σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγενοῦς Αἰώνος.

σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῆς ἀπλάτου Φύσεως.

σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεκυτῷ τὴν τῆς κοσμητικῆς φύσεως σύγκρασιν

καὶ γεννήσας τοὺς εἰς πλάνετας ἀστέρους.

οἱ εἰσιν οὐρανοῦ σπλάγγνα καὶ γῆς ἑντερα

καὶ ὁδοῦτος χύσις καὶ πυρὸς θερμότης.

Kenyon, Greek Pap. I p. 100 l. 505.

Reitzenstein S. 177.

»Die Stelle ist religionsgeschichtlich wichtig; gibt sie doch ein sicheres Zeugnis, dass durch die Einsetzung Ahura Mazdas der alte Gott Zurvān verdrängt ist; man erfand später einen Tausch der Herrschaft oder ihrer Insignien, der in der mithräischen Kunst sogar dargestellt ist; bei einzelnen Stämmen freilich blieb er mit seiner Königin an erster Stelle. Dass diese hier die Mondgöttin ist, kann griechischer Überarbeitung gehören (im Iranischen ist der Mond männlich, bei Mani lenkt ihn die mannweibliche παρθένος τοῦ φωτός).

Wichtig ist ferner die genaue Beschreibung des *x'arenā*, der δόξα τοῦ φωτός. Sie ist das διάδημα (τραπὸς ist ja die aus Leder gedrehte runde Schlinge) und ... ihr schwächeres Abbild die αὔρα τοῦ φωτός (der Heiligenschein, die Aureole). Schon hier enthält sie zugleich das Wesen und die Macht des Lichtes (Gottes) ... Der Begriff schillert offenbar zwischen Glanz, Ruhm, Kraft und Göttlichkeit.«⁴⁴

Hiermit ist eine andere, ausführlichere Darlegung R1s zu vergleichen: »Aus dem χρόνος des Eudemos⁴⁵ ist freilich Κρόνος oder Κριός geworden, aber gemeint kann nur der Aion, bzw. Zarvan, sein. Nur auf den persischen Gott passen die Angaben über das Verhältnis zu der Mondgottheit und über den Wechsel der Herrschaft ... Der Zeitgott gibt dem Lichtgott sein Szepter, dieser ihm den Lichtkranz (die gedrehte Binde), aus dem eine Art Aureole emaniert, die der Lichtgott der mit dem Zeitgott notwendig verbundenen und daher vorher nicht genannten Königin

⁴⁴ Hellenist. Myst. rel.² S. 360.

⁴⁵ Eudemos von Rhodos, der S. 270 angeführt ist.

bestimmt ... Die Beziehung der beiden Zeitgötter auf Sonne und Mond ist nach der Angabe über das Licht unbestreitbar. Dass der Iranier den Mond sonst männlich fasst, hindert nicht. In den Mond setzen die Manichäer die altiranische mannweibliche Gottheit $\pi\alpha\rho\theta\acute{\iota}\nu\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \varphi\omega\tau\acute{\epsilon}\varsigma$, die sie als Weisheit deuten, allein oder neben den Mondgott. Bezeichnend ist, dass dieser Zeitgottheit, die über Vergangenheit und Zukunft waltet und Sonne und Mond als Aureolen ihres Hauptes hat, das Weltregiment ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) zugeschrieben wird. Bezeichnend ferner, dass die Erinnerung bewahrt ist, dass sie mit Ormuzd Platz und Bedeutung gewechselt hat. Erst an sechster Stelle geschaffen, übergibt erst sie dem Ormuzd die Herrschaft und empfängt von ihm das Licht mit der Weltleitung, bleibt aber, wie ausdrücklich festgestellt wird, Untertan des Ormuzd.⁴⁶

Gegen die Deutungen Reitzensteins ist zu sagen, dass Öhrmazd doch in der iranischen Religion nicht die Sonnengottheit ist. Wenn — wie Reitzenstein es sich anscheinend denkt — in der iranischen Religion die höchste Zeitgottheit schon verdrängt ist, muss man eben nach einer anderen Gottheit Umschau halten. Reitzenstein hebt selbst hervor, dass ein »Tausch der Herrschaft oder ihrer Insignien ... in der mithräischen Kunst sogar dargestellt ist.«⁴⁷

»Helios kniet vor Mithras; der legt ihm die linke Hand aufs Haupt und in der Rechten hält er empor die Schulter eines Rindes ... Wir erkennen auf dem Denkmal, wie Helios, der Erstling der Mysten, es ist, den Mithras zu sich aufnimmt; die Angabe von dem $\acute{\omega}\mu\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\chi\omicron\upsilon$ bestätigt sich gerade in der Darstellung dieser ersten Weiheszene des ersten Mysten.«⁴⁸

Ich möchte die Frage aufwerfen, ob die Dreieinheit Mithra, Sonne und Mond d. h. *Mihir*, *X'aršēt* und *Māh* nicht besser als eine in sich geschlossene Einheit zu denken wäre. Diese drei Gottheiten sind ja doch in der iranischen Religion gewissermassen zu einer Dreieinheit verbunden.⁴⁹ Man könnte somit versucht sein, in dem Regierungswechsel zwischen Mihir und X'aršēt den Inhalt der Bundesschliessung zu erblicken, die so häufig auf den Mithras-

⁴⁶ Das iran. Erl. myst. S. 177 f.

⁴⁷ Hellenist. Myst. rel. S.

⁴⁸ Dieterich, Mithrasliturgie³ S. 77.

⁴⁹ Siehe S. 98 ff.

monumenten dargestellt ist, für deren eigentliche Bedeutung bisher aber keine befriedigende Erklärung gegeben wurde.⁵⁶ Auf einem der Monumente erscheint Mithra indem er mit dem Helios eine Art Investitur vornimmt.⁵⁷ Soweit wir sehen können, wird Mithras als der dem Helios überlegene dargestellt, aber in der Gemeinde, deren Glaubensvorstellung in dem besprochenen Text ihren literarischen Niederschlag fand, kann man sich wohl einen Tausch zwischen Mithra und Helios gedacht haben. In der Ausgestaltung, die die Mithrasreligion im Westen des Landes fand, besteht jedenfalls ein sehr nahes und inniges Verhältnis zwischen beiden, wobei aber Mithra immer als der Höhere und Übergeordnete gedacht wird. Dieterich sagt: »Helios wird gebeten, den Mysten dem höchsten Gott zu melden ... Eins aber fällt als sehr wichtig in dem wundervollen Gebete an den Sonnengott in die Augen: $\bar{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\omicron}\nu\ \mu\epsilon\ \tau\bar{\omicron}\bar{\eta}\ \mu\epsilon\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\omega\ \tau\bar{\omicron}\bar{\eta}\ \sigma\epsilon\ \gamma\epsilon\nu\eta\sigma\kappa\nu\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\iota\sigma\kappa\nu\tau\iota$.

Mithras hat den Helios gezeugt und geschaffen. Und doch heisst der höchste Gott im Beginn unseres Textes $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\chi\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \text{Ἡ}\lambda\iota\omicron\varsigma\ \text{Μῆ}\theta\rho\chi\varsigma$. Es ist schon vielen seltsam erschienen, dass $\text{Ἡ}\lambda\iota\omicron\varsigma\ \text{Μῆ}\theta\rho\chi\varsigma$ Sol Mithras als Name eines Gottes zusammenstehen und doch auf so vielen Denkmälern Helios und Mithras deutlich genug unterschieden werden als zwei Personen. Die Lehre unseres Textes kann nicht zweifelhaft sein: Mithras ist der Vater und Helios ist der Sohn. Helios ist der Vermittler zwischen dem Mysten und dem Mithras, der $\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota$, wie einst Mithras selbst, wenn über ihm ein höherer gedacht wurde. Aber der Vater und der Sohn sind eins: $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\chi\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \text{Ἡ}\lambda\iota\omicron\varsigma\ \text{Μῆ}\theta\rho\chi\varsigma$.⁵⁸

In dem zweiten Texte wird sonderbar genug Helios als Vater des Aion und Erzeuger der Planeten gefeiert. Dies weist wohl doch darauf hin, dass Helios nur ein Deckname der obersten Himmelsgottheit, also — der höchste Gott — Mithra ist. Wenn Helios statt Mithra stehen kann, versteht man, wie der Sonnengott als Vater des Aions bezeichnet wird. Ich möchte also die Frage zur Diskussion stellen, ob nicht derselbe Wechsel, der zwischen Zervan und Ohrmazd eingetreten ist,⁵⁹ auch zwischen

⁵⁶ Vgl. Cumont, *Textes et Mon.* I S. 172 f.

⁵⁷ Cumont, *Textes et Mon.* II nr 235.

⁵⁸ Dieterich, *Mithrasliturgie* S. 68.

⁵⁹ Siehe hierüber S. 272.

Mīr und X^{aršēt} schon auf iranischem Boden vor sich gegangen sein kann. Die Verdrängung des Mithra durch Helios oder des Zervān durch Ōhrmazd besagt ja im Grunde nichts anderes, als dass ein bereits vorhandenes religiöses Bewusstsein sich nachträglich in der Form des Mythos einen symbolhaft-sichtbaren Ausdruck verschafft hat. Dieses Bewusstsein erwächst hier aus dem Gefühl, dass der ursprünglich höchste Gott allmählich in eine unabhare Ferne entglitten ist, während der Mensch in der lebendigen Religion zu einem anderen Gott in ein viel innigeres Verhältnis eintrat. Dieser andere Gott wird dann vom religiösen Bewusstsein als der eigentlich tätige Gott erlebt, als der unmittelbare Lenker der Welt und der Schicksale. Ihren äusseren Niederschlag findet diese Auffassung eben im Mythos vom Regierungswechsel zwischen Vater und Sohn, ein Vorgang, der keineswegs vereinzelt dasteht, sondern auch in den Mythen der Naturvölker uns entgegentritt.⁴ In dem hier besprochenen Falle möchte ich also eine mythische Ausprägung des Verhältnisses zwischen Mithra und Helios sehen, das sich schon in Iran herausgebildet hat. Mīr und X^{aršēt} sind ja dort nahe verbunden, ja beide spiegeln gewissermassen nur verschiedene Seiten ein und desselben göttlichen Wesens ab. Je nachdem der eine oder andere Gott — d. h. die eine oder andere Seite der einen allumfassenden himmlischen Schicksalsgottheit — für das religiöse Gefühl der Gemeinde mehr aktualisiert wird, wird dieser Gott (bzw. diese Seite der Gottheit) auch mythisch hervorgehoben. Dieses — wenn ich recht sehe — schon iranische Verhältnis gibt m. E. auch die Erklärung für die vieldeutig schillernde Mithragestalt der westlichen Überlieferung. Bekanntlich ist Mithra hier sowohl mit Helios identisch als auch von ihm verschieden.⁵ In der mittelpersischen Sprache ist Mīr soviel wie Sonne.⁶ Auf baktrischen Münzen wird Mithra regelmässig als Sonnengottheit abgebildet und kommt bisweilen in Verbindung mit dem Mond vor.⁷ Er ist aber auch als souveräner Herrscher gedacht,

⁴ Siehe hierüber Kap. VII, 1.

⁵ Belege bei Cumont *Textes et Monuments* I S. 47 ff.; 224, Anm. 3; 225, Anm. 199, Anm. 9; 300.

⁶ *Mīr* = *Māh* — Sonne und Mond.

⁷ Gardner Pl. XXVII, 24. „Bearded moongod r., diad.; crescent behind shoulders; holds in r. hand, sceptre, bound with fillet; in l., elephant-goat;

mit Szepter und Krone, sowie auch als gewaltiger Kriegsgott mit Schwert und Speer. Er hat also die Eigenschaften, die wir aus dem Mithraſt als altiranisch kennen gelernt haben, hier in Baktrien noch bewahrt. Zugleich können wir sehen, wie die nahe Verbindung zwischen Mithra und Sonne, die auch schon im Mithraſt ihren Ausdruck fand, hier im östlichen Iran sich sogar zu völliger Verschmelzung gesteigert hat.

Wir haben ferner auf den schicksalsmässigen Zug des Mithra-Bildes der westlichen Überlieferung zu achten. Und da finden wir denn, dass von dem Mithra, der im Mithraſt als zugleich »schlimm und sehr gütig« (*akō vahiſtasča*) angeredet wird, der über Frieden und Unfrieden der Länder herrscht (*tūm āxštōiš anāxštōišča miθra xšahe dahyunqm*),⁹ nur die eine Seite sich erhalten zu haben scheint. Mithra ist im Westen ein ausschliesslich guter Gott geworden, dessen Amt — wie wir bald sehen werden — es ist, Glück und Segen zu spenden.¹⁰ Das Finstere, Unheimliche, Tückische im östlichen Gottesbild hat sich zwar allem Anschein nach auch hier bewahrt, es ist aber charakteristischerweise von dem guten Gott völlig abgesondert und zu einer eigenen bösen Gottheit zusammengeballt worden.

Hierüber schreibt Cumont: »Stark a reconnu Pluton dans une figure barbare, entièrement vêtue et tenant un sceptre qu'on aperçoit derrière Héra sur le grand bas-relief d'Osterburken, et il ne semble pas qu'on puisse en fournir une autre interprétation. À première vue, celle-ci ne laisse pas d'être assez embarrassante. Le dieu iranien que les Grecs identifient à Hadès est Areimanios, Ahriman. Mais si ce dieu était dans le culte de Mithra, comme l'est dans l'Avesta Aŋgra-Mainyu, l'Esprit du mal, le prototype du Satan chrétien, comment a-t-il pu être placé au milieu des divinités olympiques? D'autre part on a retrouvé dans les mithréums des dédicaces *Deo Arimanio* ... et l'un de ces monuments porte visiblement les traces d'attache d'un ex-voto. Ces consécérations peuvent être rapprochées de la coutume, signalée par

and sun-god L, radiate; r. hand advanced; in L, sceptre, bound with fillet; behind the two, the names MAO and MIRO respectively». Gardner S. 141; Whitehead Pl. XVII, 124.

⁹ Textes et Monuments II s. 186–187.

¹⁰ Vgl. S. 100.

¹¹ Siehe S. 101 ff.

Plutarque¹¹ et observée sans doute en Cappadoce, d'accomplir en l'honneur d'Hadès-Ahriman des sacrifices pour détourner les maux qu'il envoyait. On a pu dans un but analogue lui faire d'autres offrandes. Il ressort de ces rites que si le dualisme, qui est considéré généralement comme le caractère distinctif du mazdéisme, était admis dans la théologie mithriaque, il devait y avoir un tout autre caractère que dans l'Avesta. Ahriman n'est pas encore déchu au rang de simple démon qu'il faut combattre sans cesse en trêve avec l'aide des génies célestes, c'est un dieu, sans doute malfaisant et ténébreux, mais un dieu néanmoins, qui peut être apaisé par des dons et des prières, et qu'on ose représenter à côté de Zeus.¹² In den Mithrasmysterien ist also Ahriman als Hades Gegenstand eines Kultus gewesen. Der wirkliche Charakter dieses bösen Gottes wird uns von Plutarchus enthüllt, welcher sagt:

Τὸν δὲ ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστίν, Ἀΐδην ὀνομάζουσιν.¹³

Wir sehen also, dass Hades-Ahriman¹⁴ als Gott des ungünstigen Schicksals aufgefasst wurde. Da Mithra völlig zum Gott des guten Schicksals geworden war, brauchte man einen Repräsentanten auch des entgegengesetzten Prinzips. Es ist also hier eine Zerlegung des ursprünglichen Gottesbegriffs vor sich gegangen. Man hat die finsternen, unheimlichen Seiten des Mithra-Bildes ausgeschieden und sie in einen anderen Gott hineinverlegt. Darum aber kommt im Mithriacismus dem Mithra nicht mehr die oberste Stellung zu, sondern die beiden Schicksalsgötter stehen als ebenbürtige Gegenspieler nebeneinander. So ist denn auch im theologischen System Zervan-Aïon zum höchsten Gott geworden, denn er besitzt die Qualifikationen, die früher einmal dem Mithra zuerkannt wurden. Er ist, wie wir noch näher sehen werden, ein Gott sowohl des guten wie auch des bösen Schicksals. Wir haben bisher darzulegen versucht, dass mehrere iranische Theologoumena über Mithra im vorderen Orient existiert haben müssen.¹⁵ Es liegt

¹¹ Plutarchus De Is. et Osir. 46, 369 D—370 C.

¹² Textes et Monuments I. S. 138 f.

¹³ Plutarchus, De latenter viv. 6, S. 1130.

¹⁴ De Iside et Osiride 46, gibt Plutarchus Ahriman den Namen Hades.

¹⁵ Vgl. S. 128 ff.

nun nahe, die Frage zu stellen, ob die ursprüngliche Bedeutung Mithras als eines über Gut und Böse erhabenen Schicksalsgottes sich überhaupt irgendwie erhalten hat. Vielleicht ist auf diese Frage bejahende Antwort zu geben. Tiridates soll an Nero die folgenden Worte geschrieben haben¹⁶:

«Καὶ ἡλθὼν τε πρὸς τὸν ἐμὸν θεόν, προσκυνήσων τε ὡς καὶ τὸν Μίθραν, καὶ ἔσομαι τοῦτο ὃ τι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς· σὺ γὰρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη.»¹⁷

Die Parallele zwischen Nero und Mithra scheint die Schlussfolgerung zuzulassen, dass Mithra sowohl als Moira wie als Tyche aufgefasst wurde. Dann aber ist er nicht nur der Gott des guten Schicksals, sondern der Gott des Schicksals überhaupt. Vielleicht ist hierbei des Umstandes zu gedenken, dass es eine pontische Münze gibt, auf der Alföldi das Vorbild des frugifer Aion wiederfinden will.¹⁷ Rostovtzev aber macht geltend, dass wir es hier mit Mithra zu tun hätten.¹⁸ Dürfte nicht die Lösung des Problems vielleicht darin zu finden sein, dass es tatsächlich Mithra ist, der als Schicksals- und besonders als Glücksgottheit hier auch als frugifer Aion erscheint? Bezeichnend ist ja, dass Mithra, wie wir schon sahen, auf baktrischen Münzen mit Aureole und Füllhorn auftreten kann.¹⁹ Übrigens war — wie schon aus der Namengebung hervorgeht — im pontischen Reiche die Mithrasverehrung sehr verbreitet.²⁰

Mithra als Aion unter dem Decknamen des Helios sind wir schon begegnet.²¹ Auf Mithra als Aion führt auch eine Angabe bei Hieronymus:

Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβράξας, et eundem secundum Graecas litteras, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μαιθράν.

comment. in Amos (Migne P. L. XXV) III, 9.

¹⁶ Dio Cassius Hist. Rom. LXIII, 5, 2.

¹⁷ Hermes LXV, S. 378.

¹⁸ CAH IX, Kap. V, S. 224.

¹⁹ Gardner Pl. XXVII, 14, vgl. hier S. 112.

²⁰ Es genügt auf die vielen mit Mithra zusammengesetzten Eigennamen zu verweisen.

²¹ Siehe S. 140.

Mithra ist also der Jahresgott und wir erinnern uns, dass ihm 360 Pferde geopfert wurden.²²

Wir fassen zusammen: Mithra wird im Westen seit dem ersten Auftreten der Iranier als hohe Himmelsgottheit gefeiert. Er wird hier oft mit der Sonne identifiziert. Er ist die Zeitgottheit, der Jahresgott, der Aion und kann als geschlechtlich unbestimmt gedacht werden. Er ist der Gott des Schicksals. Als Vater der Sonne wird er dann und wann in der Verehrung von der Sonne verdrängt, scheint also als »deus otiosus« auftreten zu können. In anderen iranischen Theologoumena dagegen führt er das Ende der von ihm erschaffenen Welt herbei. Meistens gilt er als ein gütiger Gott, und die böse Seite des obersten Himmelsgottes wird verselbständigt als Ahriman verehrt. Doch kann er auch als Schicksal überhaupt gelten, ja sogar als der Mittler zwischen den guten und bösen Mächten auftreten. Die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten des Himmelsgottes treten in ihm klar zutage. Das Wesen des westlichen Mithra stimmt mit dem des östlichen überein.

²² Siehe S. 132.

3. Mithra und die Herrscher-Gewalt.

Wenn Mithra, wie wir darzulegen versucht haben, als der allgewaltige, schicksalbestimmende Himmels-gott seit ältesten Zeiten bei den iranischen Völkern — auch im Westen des Landes — verehrt wurde, dann muss man annehmen, dass er für die iranischen Herrscher und das Herrscherhaus eine besondere Bedeutung gehabt hat. Das scheint in der Tat der Fall gewesen zu sein, denn klassische Autoren lassen die persischen Herrscher als Mithra-verehrer hervortreten. Aber diese Herrscher beten nicht nur — wie wir schon gesehen haben — in Stunden der Gefahr zu Mithra,¹ sondern es zeigt sich auch, dass zwischen Mithra und dem Herrscher eine ganz besondere Beziehung besteht. Diese Beziehung scheint — wie Spiegel aufzuzeigen versucht hat — sehr alt zu sein.² Mithra ist ja, wie wir wissen, der eigentliche Länderherr — *dahyupati* — und der Führer der Krieger.³ Er ist als der himmlische Grosskönig gedacht. »Wenn daher die eranischen Grosskönige bei Mithra schwören (Xenoph. Cyrop. 7, 5. 53. Aelian. Var. hist. 1, 33), so schwören sie bei ihrem Ahnherrn«, sagt Spiegel.⁴ Mancherlei Gründe sprechen für die Richtigkeit dieser Auffassung. Schon Artaxerxes II. sagt: »Nach dem Willen Ahuramazdas, Anāhitās und Mitras baute ich diese Säulenhalle auf. Ahuramazda, Anāhitā und Mitra mögen mich schützen vor allem Widerwärtigen, und dies, (w)as ich ge(ma)cht habe, nicht zerschlagen, nicht es beschädigen«. (Weissbach S. 123, 125). Ungefähr gleichlautend ist eine andere Inschrift von demselben Herrscher (Weissbach S. 127). Wir bemerken, dass Ahuramazdah, Anāhitā und Mithra hier einander ebenbürtig erscheinen. Man bekommt den Eindruck, dass die Macht und Tatkraft Mithras der des Ahuramazdah nicht unter-

¹ Siehe S. 128.

² Eranische Alterthumskunde III, S. 600 ff.

³ Vgl. S. 97; 114; 116; 121.

⁴ Er. Altert. k. III S. 601.

sondern eher nebengeordnet ist. Augenscheinlich sind — möglicherweise nach babylonischem Vorbild² — die drei Gottheiten als Vater, Mutter und Sohn aufgefasst, weshalb auch Ahuramazda an erster Stelle genannt wird. In einer Inschrift Artaxerxes' III. sagt der König: »Mich soll(en) Ahuramazda und Gott Mitra schützen und dieses Land, und was von mir gebaut worden ist« (Weissbach S. 129). Hier treten Ahuramazdah und Mithra ganz wie im Mithyast § 145 zusammen als ein Paar auf.

Mit diesen Aussagen sind die späteren Zeugnisse zu vergleichen. Spiegel erinnert an das Gottesurteil, das Darius I. die Herrschaft gibt. Er erläutert die bekannte Erzählung auf folgende Weise: »Da wird denn der Ahnherr der Familie, Mithra, der sich in den ersten Lichtstrahlen der Sonne offenbart, von den Bewerbern zur Entscheidung aufgerufen. Sie erwarten die Ankunft ihres Stammvaters zu Pferde. Mithra erscheint auf einem Wagen mit göttlichen Rossen. Wessen Pferd zuerst diese göttlichen Rosse bemerkt und begrüßt, der ist der von Mithra Erwählte.«³ Für die Richtigkeit dieser Auffassung Spiegels scheinen mir auch die begleitenden Vorzeichen zu sprechen: »In derselben Zeit fuhr ein Blitz vom klaren Himmel herunter und ein Donnern wurde gehört«. (Herod. 3, 86). Die ἀστραπή ist ja *vazra*, d. h. eben die Hauptwaffe Mithras nach Yt 10, 96 f. Mithra schleudert den *vazra* herab.⁴ In Donner und Blitz offenbart sich der alte iranische Himmelsgott, dessen Wesen und Attribute wir bereits kennengelernt haben.

Nach Spiegel wäre auch mit dem von klassischen Autoren erwähnten θεὸς πατρῷος Mithra gemeint, der danach also der Clangott gewesen wäre, vgl. Cyrop. III, 3, 22.

So lässt Plutarch den Darius sagen: εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου πῶς μέγα.⁵ Im Alexanderroman heisst es in der Einleitung eines Briefes, den Darius an Alexander richtet:

Βασιλεὺς βασιλέων καὶ θεῶν συγγενῆς, σύνθρονός τε θεῷ Μίθρᾳ καὶ συνανκτέλλων τῷ ἡλίῳ,

Rex regum et consanguineus deorum, consessorque dei Mithrae unaque oriens cum sole.

I Kap. 36.

Kap. 37.

² Vgl. Dhorme, La Religion Assyro-Babylonienne, Ch. III.

³ Er. Alterh. k. III, S. 601.

⁴ Siehe über *vazra* Hertel, »Die Sonne und Mithra« S. 214 ff., wo die Hauptstellen verzeichnet sind.

⁵ Plut. Vita Alex. Kap. 30.

𐎠𐎹𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹

* 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹

𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹

Von dem König der Könige und
Stammverwandten der Götter
und Throngenossen des Gottes
Mithra, Sohn der Lichter.

Kap. 36.*

In der Antwort Alexanders wird ungefähr die gleiche Titulatur angewandt.¹⁰ Und wenn erzählt wird, wie Alexander sich in das Lager des Darius begibt, wird gesagt: 'Ο δὲ (Alexander) ἀθρήσας τὸ πολὺ θαυμάζων Δαρείου, παρ' ὀλίγον αὐτὸν προσεκύνησε ὡς θεὸν Μίθραν, νομίζων οὐρανοῦ καθελθόντα τοῖς βαρβάροις πέπλευσι ἐγκοσμηθέντα.

II Kap. 14.

Ferner wird berichtet, dass sich nach dem Tode Alexanders ein Streit zwischen den Iraniern und den Makedoniern abge-
spielt habe:

Οἱ δὲ Πέρσαι μάχονται μετὰ
τῶν Μακεδόνων βουλόμενοι τὸν
'Αλέξανδρον ἀνακομίσασθαι καὶ
Μίθραν ἀναγορεύσαι.

Persis tamen multa contentio
erat cupientibus regem in regno
Persico sepelire proque deo Mithra
religionibus consecrare.

III Kap. 34.

III Kap. 56.

Von diesen Texten sagt Cumont: «Quoique les titres prêtés dans ces morceaux à Darius et l'apothéose d'Alexandre elle même soient assez conformes aux habitudes et aux croyances perses (cf. Amm. Marc. XVII, 5, 3, XXIII, 6, 4 sg.), le nom de Mithra ne paraît y avoir été introduit par le rédacteur grec que pour leur donner plus de couleur locale: à l'époque (des Sévères ...) où écrivait cet auteur, Mithra passait en Occident pour le dieu iranien par excellence.»¹¹

Wir sind einer ganz entgegengesetzten Meinung und wollen versuchen, diese zu begründen.

Zunächst einmal möchten wir hervorheben, dass es ganz und gar nicht so selbstverständlich ist, dass Mithra von einem Redak-

* Text: 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹𐎡𐎹

¹⁰ Siehe die Texte in Textes et Monuments II, S. 37.

¹¹ Textes et Monuments II, S. 39.

tor nachträglich eingefügt wurde, und dass ursprünglich von ihm nicht die Rede gewesen sei. Man kann sich den Vorgang ebenso gut so denken, dass ein Redaktor die Erzählung abendländischen Lesern dadurch anpassen wollte, dass er den Namen eines olympischen Gottes dort einsetzte, wo von Mithra die Rede war. Die Entwicklung der Mithrasreligion zielt ja nicht auf grössere Orientalisierung, sondern auf Occidentalisierung hin. Natürlich könnte man den Einwand erheben, Religion und Roman seien zwei grundverschiedene Dinge und die Entwicklungslinien des iranischen Glaubens könnten schwerlich zur Rekonstruktion der Urform des Alexanderromans Dienste leisten. Aber schliesslich spiegelt der Alexanderroman ja doch iranische Vorstellungen wider. Er ist doch einmal in Pehlevi allbekannt gewesen, und es wäre wirklich sonderbar, wenn die darin geschilderten religiösen Anschauungen den iranischen Verhältnissen ganz widersprächen. Eine Anpassung an iranische Vorstellungen — freilich sassanidischer Zeit — können wir darin erkennen, dass Xerxes mit Xosrau vertauscht ist. Aber weiter ist darauf hinzuweisen, dass — wie Cumont ja selbst anerkennt, — die iranischen Königstitulaturen, die wir aus anderen Quellen kennen, sehr gut mit denen des Alexanderromans übereinstimmen.

Hierbei müssen wir auch daran denken, dass — wie Cumont selbst gut hervorgehoben hat — die iranischen Kleinfürsten in Kleinasien die Verehrung Mithras als eine Manifestation ihrer iranischen Herkunft propagierten.¹²

Man möchte also fragen, warum wohl im Alexanderroman Mithra als der vom Herrscherhause besonders verehrte Gott hätte auftreten sollen, wenn es nicht iranische Tradition gewesen wäre, sich den Mithra als in einem sehr nahen Verhältnis zum Herrscher und Herrscherhaus stehend zu denken. Ich meine, dass man die von klassischen Autoren überlieferten Nachrichten mit den im Awesta und auf den ap. Keilschriften vorhandenen kombinieren muss. Dann wird man finden, dass die Vorstellung von Mithra als dem Beschützer der Herrscherfamilie eine alte iranische Glaubensidee ist.

Wir haben dann an das Denkmal von Nimrud Dag zu erinnern, wo der Gott Mithra dem König Antiochos I. von Kommagene

¹² *Textes et Monuments* I, S. 232 ff.

gegenübertritt. Warum ist wohl Mithra in dieses Königsdenkmal einbezogen worden? Das Monument ist nicht zuletzt darum besonders wichtig, weil hier Mithra mit dem Barsombündel in der Hand dargestellt ist.¹³ Für die Bedeutung dieses Emblems hat Benveniste die Erklärung gefunden. Er geht dabei von der bekannten Erzählung des Theodor bar Kōnai aus, wo Zervān den barsman in der Hand hält, um — wie der Erzähler sagt — ein Opfer zu veranstalten. Benveniste hat nun dargelegt, dass das Barsombündel ein Herrschaftseblem ist und sogar als ein solches im Awesta bezeichnet wird. Benveniste hat nämlich auf den Ardvī-sūryašt hingewiesen, wo Anāhitā (die Beschreibung dürfte, wie man allgemein annimmt, von einem Denkmal inspiriert sein) *barəsmō:zasta* = »den barsman in der Hand haltend« genannt wird (Yašt 5, 127). »Il n'est pas douteux que le faisceau de baguettes représente ici un attribut de la royauté divine, alors que dans tout l'Avesta, il sert seulement d'accessoire du sacrifice,« sagt Benveniste.¹⁴ Hiermit ist auch zu vergleichen, dass der persische Ahne des Königs Antiochos mit dem Barsombündel in der linken Hand dargestellt wird.¹⁵ Wir ziehen somit die Schlussfolgerung, dass auf dem Nimrud Dag-Monument Mithra als souveräner Herrscher erscheint, dem König Antiochos Investitur erteilend. Wichtig ist hier, dass Mithra in dieser Funktion ganz die gleiche Stellung einnimmt wie Ahura Mazdah (Öhrmazd) auf den achämenidischen und sassanidischen Denkmälern.¹⁶

Für den Synkretismus der Sassanidenzeit bezeichnend ist, dass bei der Investitur Artaxšers II. Mithr neben Öhrmazd figuriert. Mithr hat hier den Sonnenstrahlglanz und auch das Barsombündel, das er hier mit beiden Händen fasst. Da Öhrmazd dem König den Ring gibt, muss man fragen, ob ihm Mithr das barsman verleiht. Tatsächlich ist ja — darauf ist hinzuweisen — der persische Ahne des Königs Antiochos mit Ring und barsman zugleich ausgestattet.¹⁷ Hat hier eine Verteilung der Herrschaftsebleme stattgefunden,

¹³ Sarre, Die Kunst des alten Persiens, Tafel 56.

¹⁴ MO 1932, S. 181.

¹⁵ Sarre, Die Kunst des alten Persiens, Tafel 57.

¹⁶ ib. Tafel 33–35, 70–71, 78.

¹⁷ Herzfeld, Am Tor von Asien, Tafel 29; Vgl. Müller, L., Untersuchungen af et gammelt persisk Symbol. Kjøbenhavn 1865.

so dass Ohrmazd den Ring und Mihr das barsman verleiht? Von Interesse ist auch, dass Mithra zu Fuss, Ohrmazd dagegen gewöhnlich als Reiter auftritt. Eigentlich ist ja gerade Mithra der Reiter-Gott und wird auch als solcher dargestellt, z. B. in Dura-Europos und auf parthischen sowie auch auf skythischen Skulpturen und Münzen.

Wir gelangen nun zu der Rolle Mithras als glückspendender Gott. Zunächst müssen wir dem Glücksglanz, X^aarənah, unsere Aufmerksamkeit zuwenden: Das Wort X^aarənah, mittelpersisch X^aarr (*farr*), wurde von den Semiten mit *gaddū* wiedergegeben. Das Ideogramm für X^aarr ist 𐎧𐎠𐎧. In den syrischen Märtyrerakten wird von 𐤒𐤁𐤏𐤁 𐤒𐤁𐤏𐤁 𐤓𐤁𐤏𐤁 = die Königsglorie des Königs der Könige, d. i. X^aarr i shāhān-shāh, gesprochen. Auf semitischem Sprachgebiet hat man also X^aarənah vor allem als »Glück« (*gaddā*) verstanden. Im griechischen Sprachbereich wird X^aarənah durch τύχη wiedergegeben. Auch hier also hat man darunter Glück verstanden.

Darius spricht von Περσῶν τύχη, d. i. *pārsānām farnah = X^aarənah der Perser.¹⁸ Während der Regierung des Artaxerxes Mnemon spricht eine Inschrift von τύχη ἐπιφανεί βασιλείας¹⁹ = dem offenbaren X^aarənah des Königs. Während der Sassanidenzeit findet man in Übersetzung ὅτι οἱ θεοὶ μεγάλην τύχην καὶ μεγάλην βασιλείαν δαδῶκεσι.²⁰ Hier wird immer von τύχη gesprochen. Aber es ist von Interesse zu sehen, dass Plutarch einmal die Vorstellung von X^aarənah mit φῶς wiedergibt: «τὸ σὺν ὅρῳ φῶς, ὃ πάλιν ἀνυλάμψεται λαμπρόν, ὃ κύριος Ὀρομέσδης».²¹ Wie wir sehen, hat man sich hier X^aarənah als eine Glorie zu denken, die das Glück in sich birgt. Bei Plutarch (vita Alex. 30) wird deutlich gesagt, dass Ahura Mazdah diese glückbringende Glorie ausstrahlt. Mit Recht wird darum auch dem Ahura Mazdah im Awesta das Epitheton X^aarənavastama gegeben.²² Nun ist es aber von entscheidender Bedeutung, dass der einzige Gott, der neben Ahura Mazdah im Awesta diese Bezeichnung erhält, eben Mithra ist.²³ Im Awesta wird ja — wie wir

¹⁸ Plutarchus Vita Alex. 30, farnah ist Dialektform zu X^aarənah.

¹⁹ CIG 26936 vgl. 2691 c.

²⁰ Dindorf Hist. graeci min. Menander Prot. fr. 11.

²¹ Vita Alex. Kap. 30.

²² Air. Wb. Sp. 1870.

²³ Yt. 19, 35.

sahen — auch geschildert, wie Mithra den Glücksglanz austeilte.²⁴ Von diesem Xarənah wird besonders den iranischen Königen gesendet.

Wir haben bereits gesehen, dass sich noch in hellenistischer Zeit die Vorstellung von dem Glücksglanz der achämenidischen Könige erhalten hatte. Auch in der Sassanidenzeit hat man von X'arr eine sehr lebendige Vorstellung. So wird im Kärnāmak von diesem Glücksglanz erzählt.

*avēšān guft kū nēm-rōc ētōn
ēižōn vūt i artāk hamē šut u-šān
*varrak-e hamvār hamē raft.
Ardavān škuft sahist u guft kū
hangār kū aspār i dōkānak
dānēm bē hān i *varrak cē sačēt
būtan. u-š hač dastvar pursit
u dastvar guft kū hān x'arr
i x'atāyih i kayān-ič avi-š nē
rasēt bē apāyēt kū bē asvūrēm
šāyēt kū peš kū hān x'arr avi-š
rasēt šāyem griftan.*

Sie sagten: heute Mittag sind sie wie der gerechte Wind gegangen und ein Widder lief an ihrer Seite nebenher. Da erstaunte Ardavān und sprach: »Denke nach: das Reiterpaar kennen wir, aber was soll wohl jener Widder sein?« So fragte er den Dastūr, und dieser sagte: »Das ist der Glücksglanz der Herrschaft der Kayānier, noch hat er ihn nicht erreicht, aber wir müssen zu Pferde steigen: es ist möglich, dass wir seiner, ehe er ihn erreicht, habhaft werden«.

Kärnāmak ed. Sanjana 3, 13—15.

Die Geschichte handelt von dem dem Ardavān entwichenen Artaxšēr, dem Gründer der sassanidischen Dynastie, der mit dem Mädchen Ardavāns davongeritten war. Etwas später stellen die Verfolger wieder die Frage, ob man etwa das Reiterpaar, das man verfolge, gesehen habe.

Da erhalten sie die Antwort:

*u-mān ētōn sahist kū ēvak hač
avē šān asvārān *varrak-e i vas
vazurg u čōpūk apāk-aš pat asp
nišast ēstāt. Ardarān hač dast-
var pursit kū hān varrak i-š*

»Es schien uns, als ob mit einem von jenen Reitern zugleich ein sehr grosser und kräftiger Widder auf dem Pferde sass.« Ardavān fragte den Dastūr: »Was bedeutet

²⁴ Siehe S. 110.

²⁵ Von Spiegel E. Altert. Kunde II, S. 42 bemerkt.

*apāk pat asp ēē nimāyēt.
dastvar guft ku anōšak bēt.
Artaxšēr xʿarr ī kayān avi-š
rasit pat hēc cārak grīstan nē
tuvān.*

jener Widder, der mit ihm auf dem Pferde ist?» Der Dastūr sagte: »Möget ihr unsterblich sein! Der Glücksglanz der Kayānier hat den Artaxšēr erreicht. Auf keine Weise kann man seiner mehr habhaft werden.«

Kārnāmak 3, 18—20.

Aus den Kriegen Artaxšērs wird folgendes erzählt:

*ētōn gošēd kū xʿarr ī kayān
ī pat dūr bē būt, nūn andar
pēs ī Artaxšēr estūt u andar
hamē raft tāk Artaxšēr haē hān
giyāk ī dūš-citarak haē dast ī
dušmanūn apēvizandihā bēvōn
āpurt.*

Wie man erzählt, war da der Glücksglanz der Kayānier fern, stand dann aber wieder vor ihm und ging langsam voran, bis er ihn von jenem gefährlichen Orte weg ohne Schaden aus dem Bereich der Feinde führte.

Kārnāmak 7, 1.

Wir haben schon gesehen, dass das Xʿarōnah (Xʿarr) als eine Lichtglorie die beglückten Menschen umgab.²⁶ Hier finden wir, dass dieser Glücksglanz seinem Schützling auf die eine oder andere Weise zur Seite stand. In der soeben zitierten Stelle wird nicht gesagt, in welcher Gestalt sich der Glücksglanz verkörpert hat.²⁷ Dies ist aber, wie wir oben gesehen, andernorts im Kārnāmak der Fall, wo der Glücksglanz als ein Widder (*varrak*) erscheint.²⁸ Die Frage, ob sich noch andere Spuren dieser Vorstellung finden, ist zu bejahen. Spiegel hat als erster eine Fülle von Belegstellen hierfür gesammelt.²⁹

Weiter vernehmen wir, wie Artaxšēr dem Mädchen des Arda-vān sagt:

*hakar yazdān u xʿarr ī Ērān-
šahr ō hačyārīh ī amōh rasēt.*

»Wenn die Götter und der Glücksglanz von Ērānšahr uns der göttliche Glücksglanz zu Hilfe kommen.« Kārnāmak 2, 10.

²⁶ Siehe S. 151 ff.

²⁷ Vgl. hier Lommel ZII II, S. 231.

²⁸ Siehe S. 152.

²⁹ Kuhns Beitr. V 387 ff.

Dieses *xʷarr i Ērān-šahr* ist natürlich nichts anders als *xʷarr i kayān*, das alte awestische *kavaēm xʷarənah*.³⁰ Das Xʷarənah wird also besonders mit dem Herrscher — mir. *kai*, aw. *kavi* — verbunden. Interessant ist aber, dass der Glücksglanz auch speziell mit dem arischen Volke verbunden erscheint, wie aus dem Ausdruck *airyanəm xʷarənah* = »Glücksglanz der Arier«, z. B. Yašt 18, 5, hervorgeht.³¹ Als *mazda-dāta-* wird dieser Glücksglanz bisweilen als vom grossen Gotte Mazdäh gegeben bezeichnet.³² Wir erinnern uns, dass Ahura Mazdäh Xʷarənah-Austeiler ist.³³ Bei anderen iranischen Stämmen können wir aber vermuten, dass man von einem **airyānām farnah mītrādātām* oder *bagadātām* gesprochen hat, eben weil bei ihnen der grosse *baga* Mithra als wahrer Inbegriff des Xʷarənah-Austeilers gefeiert wurde. Im Kārnamak hofft Artaxšēr, dass das *xʷarr i Ērān-šahr* ihm zu Hilfe kommen werde, — natürlich weil er als der legitime Herrscher Anspruch auf seine Hilfe hat. Der Herrscher nämlich, sofern er ein legitimer ist, verfügt in Iran immer über das Xʷarənah. Dies gilt auch von jenen Königen, die nicht zu den Kayaniden gerechnet werden. So hat z. B. nach Yašt 19, 38 Kərəsāspa den Glücksglanz erhalten. Es hat also eine Tradition gegeben, derzufolge auch die Könige in Kābulistān mit Xʷarənah begabt wurden. Der iranische Stammeskönig schlechthin hat den Glücksglanz. Und zwar hat er ihn von seinem Gotte erhalten. Man darf vielleicht annehmen, dass dies bei der Investitur geschah, mithin in jenem Augenblick, da der König mit dem Herrschaftsblem, dem sichtbaren Abzeichen seiner legitimen Herrscherwürde, ausgestattet wurde.

Nun entsteht natürlich die Frage, ob man sich das Verhältnis zwischen dem iranischen König und seinem Gotte etwa als ein so inniges gedacht hat, dass man den Gott geradezu als den Ahnherrn des Königs ansah. Wenn wir diese Beziehung näher untersuchen wollen, müssen wir ziemlich weit ausholen. Wir knüpfen mit unserer Betrachtung zunächst an die Forschungen Markwarts an. Markwart hat nämlich nachgewiesen, dass das altpersische Jahr mit dem 1. *Bāgayādiš* begann. Unmittelbar danach wurde das fünftägige Fest *bagayāda* »das Opfer des Baga« gefeiert.

³⁰ Aie. Wb. Sp. 1871 A.

³¹ Nach einer Variante im Apparat.

³² Siehe S. 236, 240 ff.

Unter *baga* ist jedoch kein anderer als Mithra zu verstehen. Es gibt Indizien genug, die diesen Umstand völlig klarstellen. So wird Mithra im Mihryast *baya* genannt. Dies geschieht sonst im Awesta nur mit dem Mond (abgesehen von der späten Stelle Y. 70, 1), denn es ist gewiss auch Mithra gemeint, wenn es Yasna 10, 10 heisst, dass ein wohlwirkender Gott (*baga*) den Haoma geschaffen und ihn auf das Harāiri-Gebirge niedergesetzt habe. Dass unter *baya* hier wirklich Mithra zu verstehen ist, muss schon deswegen angenommen werden, weil der Haoma-Kult wesentlich unter den mithra-verehrenden Stämmen heimisch war.²² Nun scheint im Westen *baga* der allgemeine Gottesname zu sein, denn in den altpersischen Keilinschriften wird auch Ahura Mazda *baga* genannt.²⁴ Mithra muss aber der am *Bāgayādīs*-Fest verehrte *baga* sein, denn sein Fest, das spätere Mihragān (aus altir. *Mīdrakāna*), wird im Soghdischen فغان d. h. *bayagān* genannt.²⁵ Dazu kommt, dass der Name des armenischen Dorfes Bagayarič, wo sich ein Mithrastempel befand, eine Ableitung von *bayagāda* ist.²⁶

Sehr interessant ist nun, dass der Titel der Kušankönige seit Kaniška *devaputra* war, was pers. بخور, *baypūr*, soghdisch فغفور ist.²⁷ Man hat zu beweisen versucht, dass dieser Titel von den Kušankönigen in Nachahmung der chinesischen Kaisertitulatur »Himmelsohn« gewählt wurde.²⁸ Wir wollen zunächst einmal die Angaben über *baypūr* etwas näher überprüfen.

بَغْسْتَانَ بَيْتِ الْأَصْنَامِ وَبَغِ هُوَ الصَّم
وَبَذَلِكَ سَمِيَتْ بَغْدَادُ أَيَّ عَطِيَّةِ الصَّم
عَلَى مَا حَكَى عَنِ الْأَصْمَعِيِّ وَلِذَلِكَ
يَسْمَوْنَ الْمَلِكَ بِغِ وَهَكَذَا الْإِمَامُ وَالسَّيِّدُ
وَبِهِ سَمِيَ مَلِكُ الصِّينِ بِغِ بَوْرِ أَيَّ
bayistan (ist) »Götterhaus« und *bay* ist »Gott«, und danach ist *Baydād* genannt, d. i. »Göttergabe«, nach dem, was von al-Aṣma'i überliefert ist, und deswegen nennen sie den König *bay* und ebenso den Fürsten und den Häuptling, und danach wird der König von Šin genannt *baypūr*

²² Nyberg, S. 83, 190.

²⁴ Air. Wb. Sp. 921 s. v. *baga*.

²⁵ Untere. z. Gesch. v. Iran I, S. 64 f.

²⁶ Marquart, Untere. z. Gesch. v. Iran II, S. 6.

²⁷ Lévi, S. Mélanges de Harlez S. 182; JA, 1896, S. 2; 452; 457; 469; 472; 1897, S. 1; 23 Ann. 2, vgl. Num. Chron. 1892, S. 66, Pl. IV, 9.

ابن الملك... فَأَنْ يَغْ عِنْدَ الْفَرَسِ
هُوَ الْإِلَهِ وَالسَّيِّدَ وَالْمَلِكَ وَكَانُوا
يُعَظِّمُونَ الْأَسْمَاءَ وَيَسْتَرْكُونَ بِهَا
وَيَسَمُونَ الصَّمَّ يَغْ وَبَيْتَ الْأَسْمَاءِ
بَغْتَانِ

d. i. »Königssohn« ... Denn *bay* ist bei den Persern »Gott« und »Häuptling« und »König«, und sie huldigten den Göttern und hatten in ihnen ihren Segen und nannten den Gott *bay* und das Götterhaus *bayistān*.

al-Huwārizmī, *Mafātih al-'ulūm*
ed. de Jong

S. ۱۱۵—۱۱۶.

بَغْبُورُ مَلِكِ الْصِّينِ وَبَغْ هُوَ الْمَلِكُ
وَبُورُ هُوَ الْإِبْنُ بِالسَّنْدِيَّةِ وَالصِّيَّةِ
وَالْفَارِسِيَّةِ الْمُحَضَّةِ الْقَهْلَوِيَّةِ

baypūr (ist) der König von Šin und *bay* ist »König« und *pūr* ist »Sohn« auf Sindisch, Sinisch und reinem Persisch, d. i. Pahlavi.

al-Huwārizmī, *Mafātih al-'ulūm*

S. ۱۲. Z. 7. ff.

Nun ist aber *baypūr* im Soghdischen ein aus dem Parthischen entlehntes Wort. Das echt soghdische Wort hat eine andere Form, worüber Henning ausführt:

»Vgl. 2. man. soghd. *βypsyy* 'Göttersohn' (M 178 II R 15, unveröff.), echt soghd. Form gegenüber entlehntem *βypær* 'chines. Kaiser' in den soghd. Briefen ... Die aus dem Parthischen stammenden Formen haben also *pær*, andre hingegen *pš* ...: aus diesem Verhältnis kann man m. E. nur den Schluss ziehen, dass die Formen mit *pš* echt soghdisch sind (grade die Vernachlässigung des Vokales *u* der Stammsilbe, neben dem üblichen Übergang von *θr* zu *š*, ist für das Soghdische charakteristisch).«²⁹ Wir sehen also, dass sowohl soghdisch als parthisch der Titel »Gottessohn« als Name des Herrschers vorhanden war und weiter, dass man damit den König von Šin bezeichnete. Damit stimmen die eben angeführten Angaben bei al-Hwārizmī vollkommen überein. In der letzten Stelle will Markwart *بِالسَّنْدِيَّةِ* anstatt *بِالسَّنْدِيَّةِ* lesen,³⁰ was aber die Sache nicht leichter macht.

²⁹ W. Henning, Ein manich. Bet- und Beichtbuch, S. 73.

³⁰ Marquart, Unters. z. Gesch. v. Iran II, S. 6 Anm. 2.

Mit Sind werden in der nationaliranischen Überlieferung — die hier wohl befragt werden muss —, wenn es in Verbindung mit Iran erscheint, wohl immer die Grenzgebiete des Induslandes gemeint, die von einer grossenteils ostiranischen Bevölkerung bewohnt waren.^{59a} Mit Sindisch wird also in diesem Zusammenhang allem Anschein nach auf eine ostiranische Sprache gezielt. Schwieriger ist die Aufgabe den Begriff Šinisch enger zu umgrenzen. Šin scheint hier eine Gegend zu sein, wo man eine iranische Sprache spricht, denn es wird gesagt, dass Sohn auf Šinisch *pūr* heisse. Was kann dann mit Šin gemeint sein? Ich glaube, es ist jedenfalls möglich, dass damit ein Gebiet im jetzigen Turkestan gemeint ist. Hier hatten die Chinesen von Zeit zu Zeit einen grossen Einfluss. So z. B. im Anfang der Abbasidenzeit, als sie Vasallen in Transoxanien hatten.⁶⁰ Die Chinesen wurden zu dieser Zeit von dem Herrscher von Faryāna herbeigerufen.⁶¹ Der Sinn der Angabe wäre somit, dass sowohl im Westen als im nord- und südöstlichen Iran der Titel *baypūr* als Herrscherbezeichnung gang und gäbe gewesen sei.

Eventuell bietet sich die Möglichkeit, dass mit dem König von Šin wirklich der chinesische Kaiser gemeint sei. Dann muss *baypūr* die iranische Entsprechung von »Sohn des Himmels« sein. Vielleicht ist sogar diese Lösung vorzuziehen? Vorläufig nehmen wir dies an.

Es fragt sich nun, warum gerade das Wort *baga* als erstes Kompositionsglied in **bayapuθra* gewählt worden ist. Zunächst muss man sich da die Gleichsetzung Himmelssohn = *baypūr* klar vor Augen halten. Sie ergibt, dass *bay* hier für Himmel steht. Es gab aber einen *baga*, der in besonderem Masse als Himmels-gott galt und zugleich der *baga* par excellence war. Und das war, wie wir zuvor dargelegt haben, kein anderer als Mithra. Der König wurde also in diesen östlichen Gegenden Irans als Sohn Mithras gedacht.

Die grosse Bedeutung Mithras im östlichen Iran wird auch durch die gewichtige Rolle des Mihragān illustriert. Auch hier muss nämlich Mihragān als das Neujahr-fest gegolten haben, denn zu den Festbräuchen gehörte die Überbringung von Ehrengeschenken.

^{59a} Über Sind und dessen Eingliederung in den iranischen Staat siehe z. B. die bei Marquart, *Eränašahr*, im Register unter *Sind* verzeichneten Stellen.

⁶⁰ Barthold, *Turkestan*, S. 195.

schenken an die Machthaber, eine Gewohnheit, die sonst am Naurōz vorkommt.⁴¹ (Aus Balch kennen wir aus späteren Zeiten (652/53 n. Chr.) etwas ähnliches.⁴² Dass dieser Brauch im iranischen Westen lebendig war, wissen wir, weil der Satrap von Armenien alljährlich zum Fest Mithrakāna (Μῆτρικαννα) dem Grösskönig 20.000 Pferde sandte (Strabo *loc. cit.* 14, 9 S. 530).

Vom Ritual des Festes wissen wir verschiedene Dinge. An diesem Tage pflegten die Sassanidenkönige sich mit einer Krone zu schmücken, an der ein Bild der Sonne und ihres Kreislaufes angebracht war. Die priesterliche Spekulation sah im Mihragān ein Abbild des Weltendes und der Auferstehung, so wie im Naurōz ein Abbild des Weltanfangs.⁴³ Von besonderem Interesse ist, dass am Mihragān auch das Gedächtnis der Fesselung Aždahāks gefeiert wurde.⁴⁴

Über dieses Fest berichtet al-Bīrūnī⁴⁵:

»Mihr Māh: der erste Tag derselben, das ist Hormuzd-Rōz, das ist der 'zweite Herbst', und dieses ist ein allgemeines Fest, übereinstimmend mit dem, dessen Erwähnung vorausgegangen ist. Der 16. Tag, und das ist Rōz-i Mihr, ist ein hochbedeutendes Fest, als Mihragān bekannt. Sein Name ist mit dem Namen des Monats identisch und seine Bedeutung ist »Liebe des Geistes«. Und es wird in der Tat gesagt, dass Mihr der Name der Sonne sei und dass diese an diesem Tage der Welt erschienen sei; darum erhielt er seinen Namen. Der Beweis dafür ist, dass die Kistrās sich an diesem Tage zu krönen pflegten mit der Krone, auf der das Bild der Sonne und ihre Bahn, auf der sie umläuft, abgebildet waren. An diesem Tage ist für die Perser ein Markt. Man behauptet, seine besondere Ehrung leite sich her von der Freude der Menschen, als sie hörten, dass Feridūn ausgezogen war, nachdem Kāvī den Aždahāk Bēvarāsp angegriffen und ihn vertrieben und den Feridūn

⁴¹ al-Bīrūnī ٢٢٩, 4-5 = 204, 4 ff. der Übersetzung.

⁴² Tabari I ٢٩, ٢, 9 ff.

⁴³ al-Bīrūnī ٢٢٩, 9 ff.

⁴⁴ Tabari I ٢٩, ٢; vgl. ٢, ٢, 2.

⁴⁵ Chronology, S. 207. Al-Bīrūnī ٢٢٩, 6 ff. Vgl. Kitāb al-mahāsīn S. ٢٢, Z. 9 ff., Z. 15 ff.

proklamiert hatte» . . . Tabari sagt: »Und Afridūn b. Atfiyān kam zu einem seiner Wohnorte in einer Burg, die Zrang genannt wurde, in dem Monat Mihr, an dem Tage Mihr.«^{42a}

Über das Fest Mithrakāna berichtet Strabo:

οἱ Νησαῖοι ἱπποὶ καὶ ἐνταῦθα γίνονται, οἷσπερ οἱ Περσῶν βασιλεῖς ἐχρῶντο, καὶ ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τῷ Πέρσῃ κατ' ἔτος διαμυρίους πῶλους τοῖς Μιθρακίνοις ἐπιμπεν.

Dort (sc. in Armenien) werden auch die nistäischen Pferde gezüchtet, deren die Könige der Perser sich bedienten und der Satrap Armeniens pflegte alljährlich nach Persis 20.000 Füllen für Mithrakāna senden.

Strabo geogr. 530 ed. Meineke.

Wahrscheinlich sind die Rosse als Ehrengabe für den Grosskönig zu betrachten. Jedenfalls bezeugt die gewaltige Anzahl, welche Bedeutung das Fest Mithras zur Zeit Strabos (63 a. Chr. — 19 p. Chr.) hatte.

Von grossem Interesse ist eine Angabe, die auf Ktesias zurückgeht:

Κτησίαις δὲ παρ' Ἰνδοῖς φησιν οὐκ εἶναι τῷ βασιλεῖ μεθύσθηναι· παρὰ δὲ Πέρσαις τῷ βασιλεῖ ἐφίεται μεθύσκεισθαι μὲν ἡμέρα, ἐν ᾗ θύουσι τῷ Μίθρῃ.

Ktesias sagt, dass es bei den Indern dem König nicht frei steht, sich zu berauschen. Bei den Persern aber ist es dem König gestattet, sich an einem (einzigem) Tage zu betrinken, an dem sie dem Mithra opfern.

Athenaeus dipnosoph. X, 45, 434 d.

Mit dieser Angabe ist eine andere Notiz zusammenzubalten, die von Duris herrührt und auch bei Athenaeus bewahrt ist:

γράφει . . . οὗτοις περὶ τοῦτου Δουρίς ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῶν ιστοριῶν· ἐν μόνῃ τῶν ἑορτῶν τῶν ἀγομένων ὑπὸ Περσῶν τῷ Μίθρῃ βασιλεὺς μεθύσκειται καὶ τὸ Περ-

Über diesen (d. h. den persischen König) schreibt Duris folgendermassen im siebenten Buche seiner Geschichte: Bei einem (einzigem) von den Festen, die von den Per-

^{42a} Tabari I, v. s. Z. 15 ff.

αὐτὸν ὀρχεῖται· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἀλλὰ πάντες ἀπέχονται κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην τῆς ὀρχήσεως.

sern dem Mithra gefeiert werden, betrinkt sich der König und tanzt den Persertanz. Von den Übrigen aber niemand in Asien, sondern alle enthalten sich am diesen Tage des Tanzens.

Athenaeus dipnosoph. X, 45, 434.

Wir schliessen aus diesen Angaben, dass am Feste Mithrakāna der König einen rituellen Tanz aufführte und dass er sich — ebenfalls rituell — berauschte. Nun findet sich bei Agathokles (400 a. Chr.) eine besondere Angabe über das Trinken des Perserkönigs, die wir in diesem Zusammenhange etwas näher betrachten müssen. Athenaeus schreibt nämlich:

Ἀγαθοκλῆς . . . ἐν τρίτῳ περὶ Κυζίκου ἐν Πέρσαις φησὶν εἶναι καὶ (τὸ) χρυσοῦν καλούμενον ὕδωρ. εἶναι δὲ λιβάδας ἐβδομήκοντα, καὶ μηδὲνα πίνειν ἀπ' αὐτοῦ ἢ μόνον βασιλεὺς καὶ τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ τῶν παίδων· τῶν δ' ἄλλων ἐάν τις πῖνῃ, θάνατος ἢ ζήμια.

Agathokles . . . sagt im dritten Buche über Kyzikos, dass es bei den Persern auch das sogenannte goldene Wasser gibt. Es sind 70 Tropfen, und keiner darf davon trinken ausser dem König allein und dem ältesten von seinen Söhnen. Wenn von den anderen jemand trinkt, ist der Tod die Strafe.

Athenaeus dipnosoph. XII, 9, 515 a.

Diese Angabe erinnert auf merkwürdige Weise daran, dass nur der Perserkönig sich betrinken durfte. Besteht hier ein Zusammenhang? Dies hängt natürlich ganz davon ab, was mit (τὸ) χρυσοῦν ὕδωρ gemeint ist. Man hat dazu *āpām saokantavaitim zaranyāvaitim vīdušavaitim* in Vend. 4, 54 verglichen.⁴⁶ Aber dieser Vergleich ist völlig sinnlos, denn es handelt sich ja dort um ein Trinkordal. Hier dagegen muss es sich, wie immer man auch sonst den Brauch deuten will, in jedem Fall um ein Privileg handeln. Ich möchte deshalb daran erinnern, dass die Be-

⁴⁶ Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten üb. d. pers. Religion, S. 90.

zeichnung auf den Haoma passt. Denn der Haomatrank wird nach den rituellen Vorschriften, die im Awesta gegeben werden, aus Wasser, Milch und Granatäpfeln zubereitet,⁴⁷ kann also sehr wohl als ὄδωρ bezeichnet werden. Der Haoma wird ja auch *zairi.gaona* — »goldfarbig« genannt (Y. 9, 16; 10, 12). Wir glauben also, dass die Angabe so zu verstehen ist, dass der König sich am Mithrakāna-Tag mit Haoma rituell zu betrinken hatte. Tatsächlich ist ja der Haomakultus mit der Mithrasverehrung verbunden.⁴⁸ Und damit gelangen wir zu einer anderen Notiz, die in diesen Zusammenhang einzuordnen wir uns berechtigt glauben:

κυλάχσας δὲ τὸν ἄνδρα τὸν ἑαυτοῦς
Ξέρξης βασιλῆων δεῖπνον προτι-
θέμενον (τοῦτο δὲ τὸ δεῖπνον
παρασκευάζεται ἀπ᾽ τοῦ ἐνιαυ-
τοῦ, ἐν ἡμέρῃ τῇ ἐγένετο βασιλεύς·
ὄνομα δὲ τῷ δεῖπνῳ τούτῳ Περ-
σιστὶ μὲν τοκτά, κατὰ δὲ τὴν
Ἑλλήνων γλῶσσαν τέλειον· τότε
καὶ τὴν κεφαλὴν σμῖται μούνον
βασιλεύς καὶ Πέρσαις δωρέεται).

Sie gab acht, als Xerxes, ihr Gemahl, die »königliche Mahlzeit« veranstaltete. Diese Mahlzeit wird einmal des Jahres gehalten an dem Tage, wo er König wurde. Der Name der Mahlzeit ist in persischer Sprache τοκτά, in griechischer »vollendet«. Dies ist das einzige Mal, wo der König seinen Kopf salbt. Und dann gibt er auch den Persern Gaben.

Herod. 9, 110.

Die Austeilung von Gaben ist als typischer persischer Neujahrsbrauch bei den Naurōz- und Mihragān-Festen wohl bekannt, ebenso die Salbung des Kopfes.⁴⁹ »Die königliche Mahlzeit« dürfte also das am Neujahrsfeste, Mithrakāna, gefeierte Festmahl sein. Mithrakāna ist ja auch die Zeit der königlichen Krönung in Iran, wie wir eben aus al-Birūnī ersehen haben. Hiermit stimmt die Angabe, dass die Mahlzeit an dem Tage gehalten wurde, wo er König wurde.

Wenn diese unsere Kombination der verschiedenen Angaben über das Verhalten des persischen Königs während des Mithrakāna-Festes richtig ist, dann ist also dieses die grosse Staats-Feier gewesen, bei der der König als Hochpriester amtierte und die rituellen Handlungen vollzog. Wir meinen nun, etwas Bezeichnendes darin sehen zu müssen, dass diese Bräuche gerade mit dem

⁴⁷ Siehe Nyberg, S. 287.

⁴⁸ Nyberg, S. 83, 190.

⁴⁹ Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 166 L.

Mithra-Fest verbunden sind. Denn das zeugt für die grosse Bedeutung, die Mithra für den Staat und den König im iranischen Westen gehabt hat. Wir haben schon gesehen, dass der iranische König im Alexanderroman als »Thron-Genosse« Mithras bezeichnet wurde.³⁰ Dort wurde auch beschrieben, wie die Iranier den Alexander (als iranischen Grosskönig!) nach seinem Tode als Mithra verehren wollten.³¹ Ferner wird in einem Abschnitt Alexander (Darius) geradezu als irdische Manifestation Mithras geschildert.³² Es dürfte darum wohl kaum zu bezweifeln sein, dass der iranische Grosskönig, der »frater Solis et Lunae« (d. i. *Mīr u Māh brāt(ar)*), wie er in sassanidischer Zeit bezeichnet wird,³³ zu dem Himmels-gott Mithra in allerinnigste Beziehung gesetzt und als sein Sohn oder sein Bruder angesehen wurde. Eben darum ist es wahrscheinlich der Gott Mithra, der ihm die Investitur verleiht. Und eben darum amtiert der König als Priester bei Mithras Fest Mithrakāna. Und schliesslich: Weil Mithra überall bei den iranischen Stämmen als der *baga* par excellence gefeiert wurde, wird der iranische König im Osten der Sohn des *baga*, genannt *mir. baypūr*, alt *bagapuθra* (bzw. *bagapuça*). Der iranische König ist der Sohn des höchsten Himmels-gottes und sein Priester. Dieser nahen Beziehung zwischen dem Hochgott und dem Herrscher werden wir auch bei den Naturvölkern begegnen und werden dasselbe Verhältnis später eingehend erörtern.

Dass aber dieser unser Versuch, die Stellung des iranischen Königs als sakrale Person zu rekonstruieren, als annähernd richtig gelten muss, geht wohl aus einem Vergleich mit dem indischen Königsritual hervor, wo es heisst:

«Du bist Mitra, du bist Varuṇa.
Möge ich mit den viśve-devāh vereinigt werden.
Du bist der Nabel der königlichen Macht,
Du bist die Gebärmutter der königlichen Macht,
Sitze Du auf dem ebenen, sitze Du auf dem behag-
lichen Sitz.

³⁰ Siehe S. 147 f.

³¹ Siehe S. 148.

³² Siehe S. 148.

³³ Siehe S. 181.

Du bist das Flimmern des Soma, wie das Deine möge
 mein Flimmern sein.
 Du bist Ambrosia, vor dem Tode schütze mich ...⁴

Noch deutlicher wird der Zusammenhang in dem eigentlichen Ritual:

»Dann nimmt er in seine Hand eine Schale von Surā:

‘Mit deinem süssesten, rauschendsten
 Strom mögest Du gereinigt sein, o Soma,
 Gepresst für Indra zu trinken.’

Er soll sie trinken:

‘Was von dem gepressten Saft, reich an Baumsaft,
 übrig ist,
 Den Indra mächtig trank,
 Hier mit glückverheissendem Sinn ...
 Nehme ich von Soma, dem König, ein.
 Dir, o Stier, als gepresst,
 Bringe ich den gepressten Saft zu trinken.
 Freude Dich und werde froh.’

Der Soma-Trank, der in der Surā ist, ist das, was von dem Kṣatriya getrunken wird, wenn er mit dieser grossen Salbung des Indra gesalbt wird, nicht die Surā. Nachdem er getrunken hat, soll er ihn anreden: ‘Wir haben den Soma getrunken’ und ‘Sei Du uns günstig’.⁵

Aus diesen zwei Texten können wir folgendes feststellen: Der arische König wird nach dem Königsritual gesalbt, trinkt Soma, wird mit den Göttern vereinigt und ist Mitra und Varuṇa d. i. der Himmels-gott. Wie dies mit den von uns ermittelten Tatsachen übereinstimmt, bedarf wohl keiner näheren Darlegung.

⁴ Veda of black yajus School, S. 127.

⁵ The Aitareya Brāhmaṇas, S. 335. *

4. Mond, Sonne und Tištriya-Stern als Hochgötter.

Es heisst im Dāstān i Dēnik:

u har nēvakih ē mäh bast ēstēt Und alles Gute ist mit dem Mond
verbunden

u mäh pat gētikān baṣṣēt Und der Mond teilt (es) den Irdischen zu.

Dāstān i Dēnik 71, 2.

Wie wir aus dieser theologischen Aussage sehen, wird der Mond als die Quelle alles Guten betrachtet. Er teilt die guten Gaben an die irdischen Wesen aus. Der Mond steht hier als alleiniger Vertreter der himmlischen Tetrade, deren Existenz Nyberg zu beweisen versucht hat. »Nous avons vu que Zurvān revêt de préférence la forme tétradique. Par suite, nous sommes peut-être fondés à croire que la Soleil (Miθr), la Lune (Māh) et la Zodiaque (12 aṣtar i duvāzdāhān) forment avec leur maître Zurvān une tetrade; autrement dit, qu'en tant que dieu du firmament Zurvān est également un dieu quadriforme».¹ Dass der Mond im Dāstān i Dēnik als alleiniger Vertreter der himmlischen Tetrade hervortritt, die in ihrer Fülle einen vollen Ausdruck des Himmelsgewölbes als des Herrschers der Zeit gibt, scheint in eine bestimmte

¹ Es scheint, als ob man die zwei Zellen als ein losgerissenes Zitat aus einem Gedicht — den sonstigen auf mittelpersisch vorhandenen ähnlich — auffassen könnte. Trifft diese Annahme zu, so ist es jedoch fraglich, ob man strenge Silbenzählung annehmen soll. Wenn man dies tut, liegt die Vermutung nahe, dass der zitierte Vers mit »nēvakih« angefangen habe, und dass die Worte »u har« die Anknüpfung bilden, durch die der Vers in die theologische Aussage eingeordnet wurde. Zur Frage der mittelpersischen Metrik vgl. Benveniste JA 1930 s. 193 ff.; 1932 s. 245 ff.; BHR 1932, S. 337 ff.; Christensen, Gestes des Rois S. 46 ff.; Henning NGO 1932 S. 226; 1933 S. 317.

² JA 1931 S. 37.

Richtung zu weisen. Wenn man, wie es hier geschehen ist, sich allein an den Mond als einzigen Vertreter des Himmels gehalten und ihn als die göttliche Macht gedacht hat, die alles Gute in sich birgt und es den irdischen Wesen zuteilt, dann ist doch dieses Verhältnis dahin zu interpretieren, dass die Zeit als ganz vom Laufe des Mondes abhängig empfunden wird, während die übrigen Himmelskörper völlig ausser Betracht bleiben. Betrachten wir das Material, das Nyberg zum mazdayasnischen Kalender zusammengebracht hat!⁵ Wir finden da, dass in einem bestimmten System der Mond eine ganz überragende Stellung eingenommen hat. Nyberg fasst programmatisch die Resultate seiner Beschäftigung mit den verwickelten Kalenderfragen folgendermassen zusammen: »1. In sassanidischer Zeit waren gleichzeitig *drei* Kalender in Geltung: ein Mondjahrkalender und *zwei* Sonnenjahrkalender. 2. ... Das Mondjahr gehörte in den Bauernkalender; nach dem manichäischen Fragment⁶ wäre es für die Nicht-Iranier charakteristisch. Der ganze Dēnkart-Text S. 274—276 handelt vom Mondjahr.«⁷ Dass das Mondjahr vom Anfang an in den Bauernkalender gehört hat, scheint die starke Stellung des Mondes als Zeitregulator zu bezeugen, da der Bauernkalender überall auf der Erde das kräftige Gepräge urwüchsiger Primitivität bewahrt.⁸ In den — wie Nyberg hervorhebt⁷ — folkloristisch sehr interessanten Vorschriften, wie man sich an den einzelnen Tagen des Monats zu verhalten hat, kann man noch sehen, dass der Mond in der alten Anschauung eine starke Stellung als Gottheit eingenommen hat. Vom zwölften Tage, der dem Mond (Māh) gewidmet ist, wird gesagt:

*māh rōč maδ xʿar u apāk dōstān
gufsīšn kunēh u hač māh i xʿatōi
ayūft xʿād.*

Am Tage Māh trinke Wein und
mit den Freunden pflege Unter-
haltung und vom Māh, dem Herrn,
erbitte dir Erfolg!

Texte z. mazd. Kal. s. 48—49.

⁵ Texte zum mazdayasnischen Kalender, Uppsala 1934.

⁶ Das manichäische Fragment ist T III 260 b. II (Mittellir. Man. SPAW 1932, S. 16 (188)).

⁷ Texte z. mazd. Kal. S. 83—84.

⁸ Siehe hierüber P:n Nilsson, Årets folkliga fester, S. 28 ff.; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I 941 ff.; IV 927 ff.; vgl. VI s. v. Mond, 477 ff.

⁷ Texte z. mazd. Kal. S. 4.

Es scheint also, als ob dieser Tag ein ganz besonderer Glückstag gewesen wäre; man vergnügt sich und zecht an diesem Tage und man soll sich am Tage Māh auch gute Gaben vom Mond erbitten. Wie wir sehen, stimmt diese Mahnung sehr gut überein mit der Aussage im Dāstān i Dēnīk 71, 2, wonach alles Gute mit dem Mond verbunden sei und der Mond es an die Irdischen austeile. Von besonderem Interesse ist es auch zu sehen, wie der Mond im Bauernkalender als ein persönliches göttliches Wesen empfunden wird. So tritt er dort z. B. unter dem Würdentitel *xʾatāi* (= Herrscher) auf. Dieser Titel *xʾatāi* wird in den mittelpersischen Schriften mehrfach Ōhrmazd gegeben.⁸ Eine synonyme Bezeichnung für »Herrscher« *pātixšāh* kommt Zervān zu.⁹ Die Termini *pātixšāh* und *xʾatāi* scheinen ohne Unterschied verwendet zu werden, denn Srōš wird auf beiderlei Weise benannt.¹⁰ Jedenfalls bezeichnet *xʾatāi* einen Selbstherrscher, denn Ōhrmazd wird geschildert als der, der nach der Schöpfung Selbstherrscher = *xʾatāi* geworden ist. »Ōhrmazd war vor der Schöpfung nicht Selbstherrscher, aber nach der Schöpfung ist er Selbstherrscher.«¹¹ Wenn der Mond *xʾatāi* genannt wird, ist er also auch als Alleinherrscher anerkannt, er tritt uns als Herrscher der Zeit entgegen und wird mit Zervān (*i*) *pātixšāh* auf gleiche Stufe gestellt. Ja, er ist im Grunde, wie Nyberg erkannt hat,¹² nur als ein Aspekt Zervāns aufzufassen. Darum ist er *Māh i xʾatāi*, der Mond als Selbstherrscher.

Wir erinnern in diesem Zusammenhang an eine Silberschüssel aus der Sassanidenzeit, die den Mondgott *Māh* zeigt. *Māh* sitzt als Herrscher auf seinem Thron in dem Innern eines zunehmenden Mondes. Die Szene wird von Herzfeld mit folgenden Worten beschrieben: »Eine Aedicula oder ein Tempelchen, Bogen über zwei Säulen, auf Rädern, über dem Bogen die astrologische Darstellung eines Mondes. In der Aedicula steht ein Bogenschütze. An die Räder sind rechts und links je ein Paar Buckelrinder gespannt, stark aufwärts steigend oder schwebend, die je ein fliegender Eros

⁸ Siehe z. B. Hilfsbuch II s. v. *xʾatāi*.

⁹ *Mēnōkē xrat* 27, 10.

¹⁰ Ib. 44, 31: *a-šān rat Gōpet u xʾatāi u pātixšāi Srōš*.

¹¹ Hilfsbuch I, S. 69, 4–6: *Ōhrmazd pōš hač dām-dahišnīh *nē būl xʾatāi pas hač dām-dahišnīh xʾatāi*.

¹² *Questions* 1931, S. 56 f.

am Zügel führt, indem er eine Peitsche schwingt ... Das Ganze darf man wohl kurz als Mondwagen, *quadriga lunæ*, bezeichnen, so gut man eine analoge Darstellung mit der Sonne, in Anlehnung an klassische Heliosquadrigen, als Sonnenwagen, *quadriga solis*, benennen würde. Der Mond darauf ist aber nicht, wie in der griechischen Kunst Helios, als *Gott* Mäh dargestellt, sonst müsste er den auf sassanidischen Reliefs vorkommenden Figuren des Ohrmizd, des Mithra und der Anāhitā gleichwertig erscheinen, sondern er ist deutlich als *Planet* in astrologischem Wert gekennzeichnet.²³ Herzfeld sucht weiter »den Unterschied von religiöser und astrologischer Darstellung von Sonne und Mond aufzuzeigen«.²⁴

Ich verweise nun darauf, dass beinahe dieselbe Darstellung *des Mondgottes* (= des Gottes Mäh) auf der noch näher zubesprechenden indoskythischen Münze vorkommt. Dort wird er deutlich als BAFO = *baya* bezeichnet. Auf der Münze kann also von einer astrologischen Darstellung wohl kaum die Rede sein. Wir meinen damit festgestellt zu haben, dass auch auf der Silberschüssel die künstlerische Darstellung des Mäh die des Gottes Mäh ist. Dass dieses Bild des Mondgottes in einen astrologischen Zusammenhang eingefügt ist, hindert uns nicht an der Annahme, dass sich in der Zeit zwischen Alexander und den Sassaniden ein fester Typus der Darstellung des Mondgottes im östlichsten Iran herausgebildet hatte.

Im übrigen wäre hier einiges über den Unterschied zwischen religiöser und astrologischer Darstellung von Sonne und Mond zu sagen. Und zwar muss mit Nachdruck betont werden, dass der Gott Mond seinen Einfluss auf die Erde eben deswegen ausübt, weil er der Planet Mond ist. Dieses dürfte wohl aus dem ganzen Abschnitt über den Mondgott Mäh so klar hervorgehen, dass ich mich damit begnügen kann, auf die betreffenden Stellen zu verweisen. Es ist aber weiter zu fragen, ob überhaupt, wenn man von siderischen und planetarischen Gottheiten spricht, von einer gesonderten Auffassung des Göttlichen und des Astralen die Rede sein kann.

²³ Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen 41, S. 115.

²⁴ Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen 41, SS. 4, 142 ff. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 170.

Der Planet ist ja Gott, eben weil er als Planet seinen Einfluss ausübt. Ist es dann aber überhaupt möglich, von einer gesonderten Darstellungsweise der religiösen und der astralen Seite des Planeten zu sprechen? (Wohlgemerkt: auf einer Kulturstufe, auf der — wie in der Sassanidenzeit — zwischen religiösem und astrologischem Gefühl keine klare Scheidung bestand.¹⁶) Dass eine derartige Sonderung während dieser Epoche gar nicht denkbar ist, geht wohl zur Genüge aus dem in dieser Abhandlung entworfenen Gesamtbild hervor. Mit der Darstellung des Mondgottes zu vergleichen ist ferner die des Mondgottes auf einer indoskythischen Münze, die den Gott in thronender Stellung zeigt: »Moon-god facing, seated on throne; feet resting on footstool; wears helmet: crescent behind shoulders; has four arms and hands, in three of which he grasps sceptre, wreath? and fire?, fourth hand rests on hip»¹⁷; Die Legende auf Rev. hat MANAOBAŪO — *Mānha(h) baya(h)*.¹⁸ Die Münze rührt von Huviška her (111—129 n. Chr.).¹⁹ An der Darstellung des Māh sind natürlich die vier Arme auf den indischen Einfluss zurückzuführen.²⁰ Im übrigen ist die Übereinstimmung mit dem sassanidischen Typus auffallend. Es hat sich also — wie gesagt — ein festumrissener künstlerischer Typus für die Darstellung des Māh im östlichen Iran herausgestaltet, und zwar schon vor dem Schluss des ersten Jahrhunderts v. Chr. Māh als iranischer männlicher Gott kommt auf einer Menge von Münzen vor.²¹ Nach Mas'ūdi gab es einen dem Mond geweihten Tempel in Balch. Weiter bemerken wir, dass die Herrscher von Buchara denselben Titel wie der Mond, *χ^αatāi*, führten.²²

Die Wurzeln dieser Auffassung des Mondes als einer mächtigen Gottheit sind im Awesta zwar etwas verdeckt, aber doch ziemlich leicht aufzuspüren. In den Gathas nimmt der Mond natürlich

¹⁶ Siehe weiter Kap. VII. 3.

¹⁷ Catalogue of Indian Coins in The British Museum. Greek and Scythic Kings of Bactria and India by P. Gardner, S. 139. Derselbe Typus findet sich Whitehead, Pl. XVII, 123 a.

¹⁸ Das ist sichtlich gemeint. Die nasalierende Aussprache ist mit N wiedergegeben.

¹⁹ Regierungsjahr nach Gardner, S. LI.

²⁰ In der Gandharakunst ist ja der indische Einfluss deutlich merkbar.

²¹ Gardner, Pl. XXVI; XXVII.

²² Mas'ūdi IV S. 47 f.; Bibl. Geogr. Arab. VII S. 29.

keine hohe Stellung ein, wo ihn als machtvolle Gottesgestalt anzutreffen wohl auch niemand erwarten dürfte.²² Aber in den übrigen Teilen des Awesta, wo der iranische religiöse Volksglaube offen zum Vorschein kommt, wird dem Mond ein nicht unbedeutender Rang zugesprochen. Besonders wichtig scheint mir zu sein, dass ihm ein eigener Yašt gewidmet ist. Dieser Yašt hat nicht viel von der ursprünglichen Fassung, die man supponieren muss, bewahrt, sondern ist uns nur in ziemlich farbloser und verwässerter Gestalt erhalten geblieben. Dennoch fällt auch aus ihm einiges Licht auf den hier behandelten Fragenkomplex. Zunächst ist das Epitheton des Mondes zu beachten. Der Mond wird »rindererzeugend« (*gaočīθra-*) genannt:

namō māyhai gaočīθrāi

Verehrung dem rindererzeugenden Mond.

Yašt 7, 1.

Dieses Epitheton *gao-čīθra-* verweist uns mit einemmal in einen fest umrissenen Mythenkreis. Nach dem Bundahišn wurde, nachdem der Urstier getötet worden war, der Same des Stieres im Monde geläutert,²³ und die Tiere und Pflanzen der Erde²⁴ stammen von ihm ab. Dieser Mythos kehrt bekanntlich in der Mithrareligion wieder, wo die Tötung des Stieres als die grösste Tat des Mithra gepriesen wird.²⁵ Auch in diesem Falle zeigt sich die nahe Verbindung zwischen Mond und Mithra, die wir schon einmal gesehen haben²⁶ und der wir noch begegnen werden. Die Verbindung des Mondes mit dem Stiere zeigt sich auch auf der Schüssel in Leningrad. Hier sitzt ja der Mond auf einem Wagen, der von vier Stieren gezogen wird.²⁷ Der Stier, der den Mond-

²² Interessant ist, wie in Yasna 44,3 Ahura Mazda als der Herr des Mondes angeredet wird: »Wer ist es, durch den der Mond (bald) zunimmt, bald (wieder) abnimmt?« In diesem Bekenntnis dürfte wohl eine Polemik stecken. Gegen welche Anschauung — das ist nicht so leicht zu sagen. Die Verehrung des Mondes ist zoroastrisiert dadurch, dass dieses Bekenntnis in Yašt 7 aufgenommen ist.

²³ Bundahišn Kap. 10.

²⁴ Bundahišn 10, 14.

²⁵ Textes et Mon., S. 169 ff.; Mysterien des Mithras, S. 120 f.

²⁶ S. 97 ff.

²⁷ Siehe weiter S. 166 f.

wagen zieht, wird bei al-Birūnī erwähnt. Es heisst dort: »Es war die Nacht, in der sich zeigt der Stier, der den Wagen des Mondes zieht«. ²⁸ Dieser Stier ist — bezeichnend genug — eine glückhafte Erscheinung, denn wer ihn sieht, dem werden seine Wünsche sogleich erfüllt. ²⁹ Der Glücks-Charakter des Mondes ist also auch mit dem ihm zugeordneten Tier verbunden. Ferner kommt der Mondgott als Glücksgottheit auch auf den indisch-griechischen Münzen vor. »Female deity l., nimbate; holds in both hands cornucopiae« ³⁰; Legende: MAO. Dass der Mondgott hier als weibliche Gottheit dargestellt ist, ist vielleicht der Tradition der griechischen Künstler zuzuschreiben. Selene war ja eine weibliche Gottheit. Das Geschlecht kann aber im Verwandlungsprozess der Göttermythen sehr leicht wechseln, ohne dass der eigentliche Charakter der Gottheit davon berührt zu werden braucht. Übrigens passt diese Tatsache sogar sehr gut zum Charakter dieser Höchsten Wesen, wie wir bereits dargelegt haben.

Von Interesse ist auch, dass der Mond das Epitheton *baytār* (= Zuteiler) ³¹ in den einleitenden mittelpersisch abgefassten Anrufungen führt:

māh i baytār māh yazat bē Der Mond, der Zuteiler, der Gott
rasāt komme herbei.

Yašt 7, 0.

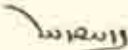

Dieser Begriff *baytār*, der den Mond als Zuteiler charakterisiert, wird im Bundahišn in etwas anderer Weise wiedergeben. Es heisst dort vom Monde:

māh x'arr baytārih i gēhān Dem Mond liegt die Verteilung
der Glücksglorie auf Erden ob.
Darmesteter ZA II s. 308
Bundahišn Fol. 84 a Z. 13;
A. 164.

Hier wird dem Mond die Bestimmung *x'arr baytārih* beigelegt (Bundahišn). Diese Epitheta spiegeln also das glückspendende

²⁸ Chronologie S. 226. Übers. S. 212—213.

²⁹ Gardner S. 155, No 152. So auch Whitehead, Pl. XVIII, 147.

³⁰ Schreibung:  aber hier steht wohl J statt .

Wesen des Mondes wieder. Die awestische Entsprechung des mitteliranischen *χ^oarr baytār* ist *χ^oarənō bayšant-*. Dieses Wort wird im *Tištryašt* dem Mond und den Sternen beigelegt:

<i>māyhamēa māēdanamēa</i>	Den Mond und das Haus
<i>myazdōmēa frā.yazamaide.</i>	und das Speiseopfer verehren wir,
<i>yaŋ mē stārō χ^oarəmayuhantō</i>	auf dass die χ ^o arənah besitzenden
	Sterne
<i>hačānte parača mō</i>	und voran der Mond sich ver-
	einigen mögen
<i>nərəbyō χ^oarənō bayšanti</i>	und an die Menschen χ ^o arənah
	verteilen.

Yašt 8, 1.

Der *Tištryašt*, der sich durch seinen bunten mythologischen Inhalt als ein von zoroastrisierenden Korrekturen im wesentlichen freigebliebenes Gedicht erweist, legt also dem Mond das Wort *χ^oarənō bayšant* bei. Es ist nun wirklich ganz instruktiv, einen Blick auf den *Māhyašt* zu werfen. Es heisst dort:

<i>taŋ māyham paiti.vaēnm</i>	Nun blickte ich nach dem Mond
	aus,
<i>taŋ māyham paiti.viśm</i>	nun erschaute ich den Mond.
<i>raoχšnəm māyham aiwi.vaēnm</i>	Ich blickte nach dem leuchten-
	den Mond,
<i>raoχšnəm māyham aiwi.viśm.</i>	ich erschaute den leuchtenden
	Mond,
<i>hištanti aməšā spənta</i>	Die wirksamen Unsterblichen
	stehen,
<i>χ^oarənō dūrayeinti</i>	das χ ^o arənah fassen sie.
<i>hištanti aməšā spənta</i>	Die wirksamen Unsterblichen
	stehen,
<i>χ^oarənō bayšanti</i>	das χ ^o arənah verteilen sie
<i>zəm paiti ahuraδātəm</i>	über die ahurageschaffene Erde.

Yašt 7, 3.

Es scheint mir, als hätte man hier deutlich die Spuren einer Überarbeitung in zoroastrischem Geiste zu sehen. Die Amahraspands sind hier eingeführt und nehmen eine vermittelnde Stellung ein: Nicht der Mond direkt spendet den Menschen und

der Erde den Glücksglanz, sondern die Verteilung geschieht durch die gütige Vermittlung der Amahraspands. Es dürfte wohl nicht zu kühn sein, die Vermutung zu äussern, dass die ursprüngliche Fassung des Mähyašt von der Vermittlung der Amahraspands nichts wusste, sondern dass hier, wie im Tištryašt, der Mond ohne besondere Vermittlung den Glücksglanz verteilte. Wir können hier, glaube ich, dieselbe Beobachtung wie immer in den Yašt machen: die zoroastrischen Bearbeiter sind bemüht, die nicht zarathustrischen Gottheiten durch Verknüpfung mit den Amahraspands in das zarathustrische System hinein zu verweben. Hierbei ist man, durch Verteilung der göttlichen Wirksamkeit an zarathustrische und nicht-zarathustrische Wesen, bestrebt, die letzteren etwas von ihrer Macht einbüßen zu lassen, damit sie nicht zu wirklichen Konkurrenten des Ahura Mazdah werden. Einige weitere Spuren der Bedeutung des Mondes als glückspendender göttlicher Macht finden wir im Mähnyäišn.

<i>dasta aməm varəθraynemā</i>	Gebt uns Stärke und Sieg!
<i>dasta gəuš xʷədrō.nahīm</i>	Gebt uns vom Rind wohlbehaglichen Vorrat!
<i>dasta narəm *pouru.tātəm</i>	Gebt uns von Männern eine grosse Zahl,
<i>stəhyantəm vyāxanantəm</i>	von feststehenden, zur Walstatt gehörenden,
<i>vanatəm avanəmnanəm</i>	besiegenden, unbesiegten,
<i>*haθracanantəm hamərōðē</i>	mit einem Schlage die Gegner besiegend,
<i>*haθracanantəm duš.mainyuš</i>	mit einem Schlage die übelgesinnten besiegend,
<i>stē *rapantəm *ciθra.avayhəm</i>	der Schöpfung(?) Unterstützung gewährend, Ergötzen schaffend,

Mähnyäišn 10.²¹

Dieses Stück eines Gebets, das sich durch die gut metrische Form und den urwüchsigen Inhalt als sehr alt erweist, wird im

²¹ Die Übersetzung ist an einzelnen Punkten etwas unsicher; *stē* von *stay* = Air. Wb. Sp. 1592, 3?

Mähnyāyišn an Mäh gerichtet. Bekanntlich kehrt dieses Stück auf Grund einer späteren Kompilation im sogenannten Vīstāspyašt wieder. Allem Anschein nach passt es sehr gut in ein an den Glücksgott Mäh gerichtetes Gebet hinein, und es wäre wohl angebracht, dieses Stück eigentlich als einen Teil des ursprünglichen Māhyašts zu betrachten. Von dort haben es entweder die zoroastrischen Bearbeiter entfernt, oder es ist bei der Redaktion des sassanidischen Awesta durch Zufall aus seinem Zusammenhange losgerissen worden, hat sich aber im Mähnyāyišn erhalten. Wie gesagt, ist der Inhalt gut geeignet, uns eine Vorstellung davon zu geben, was man in alten arischen Zeiten vom Glücksgotte Mäh als gute Gaben erwartete, nämlich zuerst und zuletzt gute und tapfere Krieger, die ihre Feinde mit einem Schlage vernichten, selbst aber ohne Schaden davon kommen. Mit dem Schicksalscharakter des Mondes mag in Zusammenhang stehen, dass nach Herodot die Perser sich über den Mond folgendermassen äusserten:

οἱ δὲ ἔρασαν ὡς Ἑλλήντι προδεικνύει ὁ θεὸς ἐκλείπειν τῶν πολιῶν, λέγοντες ἧλιον εἶναι Ἑλλήνων προδέκτορα, σελήνην δὲ σφέων.

Herod. 7, 37.

Der Mond ist also für die Iranier der Verkündiger der künftigen Ereignisse. Vielleicht ist er dies, eben weil er als Herr der Zeit die Ereignisse der Zukunft selbst bestimmt.

Um schliesslich zum Māhyašt zurückzukehren, so sind hier einige Zeilen am Schlusse allem Anschein nach — ihres unzara-thustrischen Anstrichs wegen — als echt und ursprünglich anzusehen:

Yazāi

māhām gaoēdhrām bayām

raēcantām xʾarəmauuantām

afnəuuantām tafnəuuantām

**varəəuuantām xštīvantām*

īštavantām yaoχštəvantām

saokəvantām zairīmyāvantām

(Ich verehere)

den rindererzeugenden Mond, den
Gott,

den reichen, glücksglanzvollen,
besitzreichen, glutreichen,
machtvollen, lichtreichen,
mit Reichtum versehenen, macht-
reichen,

nutzvollen, ein festes Haus besitz-
enden,

rohāvāntam bayam baššazam guten Lichtes vollen, heilenden
Gott.

Yašt 7, 5.²²

Alle die Epitheta ornantia, die hier dem Gotte beigelegt werden, heben seinen Charakter als strahlender und glückspendender Gott hervor. Sie betonen alle, dass er Glück und Reichtum hat, und dass er lichtreich und strahlend ist. Wir können schon hier konstatieren, dass zwischen Strahlenglanz und Glück irgendein Zusammenhang bestehen muss. Das nähere Verhältnis zwischen ihnen wird später erörtert werden.²³

Hier wollen wir zuletzt nur noch hervorheben, dass Māh als *baya* angeredet wird.²⁴ Dieses Wort, das dasselbe Wort wie das indische bhaga ist, wird im Awesta, abgesehen von Y. 70, 1 als Epitheton Ahura Mazdahs nicht verwendet, kommt aber in den altpersischen Inschriften als regelmässige Bezeichnung der Gottheiten vor,²⁵ und wird, wie wir hier gesehen haben und später nochmals konstatieren werden, im Awesta auf die der ursprünglichen zarathustrischen Religion fremden, aber später von ihr aufgenommenen Gottheiten bezogen. *Baga* bedeutet Zuteiler, hebt also den Charakter des Gottes als Spender von Gutem und Bösem hervor. Der Gott ist derjenige, der den Menschen alles zuteilt, er ist der Spender von Glück und Unglück.²⁶

Das eben angeführte Stück wird in der Pehleviübersetzung folgendermassen wiedergegeben:

<i>yazam</i>	Ich verehere
<i>māh i gōspand-tōhmak</i>	den Mond mit dem Viehsamen,
<i>u baṣ i rāyōmand xʾarrōmand</i>	und den reichen, glanzvollen Gott,
<i>afrōmand tūpišnōmand</i>	den Wolken und Wärme besitzenden,

²² Die Übersetzung von *zairimyāvant-*, Air. Wb. Sp. 1682, ist wohl nicht unsicher, wenn auch Darmesteter nach Pehl. üb. *subzōmand* übersetzt; über *varščah* siehe Wikander S. 36 f.

²³ Siehe Kap. VII, 1.

²⁴ Nicht verstehen kann ich die Bemerkung Benveniste's: 'The Persian word for 'god' *baga*, is unknown in the Avesta, just as the Avestic term *yazata* is unknown in Old Persian'. The Persian Religion, s. 44. Über die Verwendung von *baga*, *baya* siehe hier S. 154 ff.

²⁵ Siehe hierüber weiter Kap. VII, 2.

<i>varčōmand</i> <χštōmand(?)>	machtvollen,
<i>ištōmand</i> <i>vičōdišnōmand</i>	den Reichtum und Spürsinn be- sitzenden,
<i>sūtōmand</i> <i>saßzōmand</i>	den Nutzen und Jugendfrische besitzenden,
<i>vēh āpātih dātār bay i bēšazēnītār</i>	den gutes Gedeihes gebenden,
[<i>hamē āpātih</i> <i> <i>vēh ō(h) *dāt</i>]	den heilenden Gott [immer gibt er gutes Gedeihen].

Et. ir. II s. 294 § 5.

Das Wort *bay* wird im Marge mit den folgenden Worten glossiert:

حصه کنده يعنى	den Anteil gebend, d. i.
روزي مردمان را بخشد	er gibt den Menschen den täg- lichen Teil.

Et. Ir. II s. 294 anm. 3.

Wir finden also bei dem späten Glossator noch einen richtigen Sinn des Wortes *bay*. Im übrigen sei bemerkt, dass die Vorstellung vom Monde, die sich in der Pellleviübersetzung kundtut, mit der im Nyāyīn des Avesta auftretenden im Wesentlichen übereinstimmt. Von grossem Interesse ist es auch, dass der Mond das Epitheton *yaozštivant* erhält. Dem Mond ist also *yaozšti* eigen und zugehörig: die grosse Zauberkunst, der wir schon begegnet sind.³⁶

Wir haben bereits den Inhalt des Begriffes und seine Bedeutung für die Gottesvorstellung erörtert. Hier haben wir nur hervorzuheben, wie sehr das Epitheton *yaozštivant* mit dem hier erschlossenen Schicksalscharakter des Mondes übereinstimmt, was ja auch schon anlässlich der Schilderung des Mithra dargelegt wurde.³⁷ Der mittelpersischen Übersetzung, die sonst in ganz erstaunlichem Masse das Wesen des Māh begriffen und dargestellt hat, ist die spezielle Bedeutung von *yaozštivant* verloren gegangen. Denn es ist offenbar, dass *vičōdišnōmand*³⁸ nicht den Inhalt von *yaozštivant* wiedergibt.

³⁶ Siehe S. 122.

³⁷ Siehe S. 123 f.

³⁸ So ist natürlich zu lesen, Air. Wh. Sp. 1230 falsch. Über *vičōdišn* siehe GGA 1935, 19. *varčōmand* wird mit *dāmūk* glossiert, aber die Bedeutung steht fest. Vielleicht könnte auch an *varzōmand* gedacht werden.



Unsere Auffassung, dass der Mond einmal in der alten nicht-zarathustrischen Religion eine hohe Stellung gehabt hat, wird also in der älteren iranischen Literatur trotz ihrer zoroastrisierenden Bearbeitung mehrfach belegt. Zum Vergleich wäre das Zeugnis Herodots heranzuziehen: »Sie opfern aber der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden« (I, 131), was zeigt, dass dem Mond auch unter den westlichen iranischen Stämmen starke Verehrung zuteil wurde. Dies stimmt ja ziemlich gut mit Nyäyišn II, 12 überein:

straušca māghmēa hvaršca (Wir verehren) die Sterne und
den Mond und die Sonne.

Es ist von Interesse zu bemerken, dass diese Anrufung eben im Mihr-Nyāyišn auftritt. Die astralen Gottheiten kehren immer in der Gesellschaft Mithras wieder.

Über den Mond hat anscheinend vielerlei mythologischer Stoff existiert, denn es wird von Eznik eine Legende erzählt, nach der Sonne und Mond von Ōhrmazd durch *xʷētōkdas* erzeugt wurden (Langlois II, s. 380, § 8). Wir werden später auf diesen Mythos zurückkommen, hier liegt uns nur daran, hervorzuheben, dass die Spuren einer allem Anschein nach einst sehr reichen Mondmythologie der iranischen Völker noch hier und da sichtbar sind. Für die tiefe Verwurzelung des Mondkultus in der gemeiniranischen Religion sprechen auch die Eigennamen ihre deutliche Sprache. Ich gebe hier ohne jeden Anspruch auf voll ausschöpfende Benutzung des einschlägigen Materials eine Liste einiger mit *māh* zusammengesetzter Eigennamen.²⁰

Māh	= Mond
Māhanōš	= durch den Mond unsterblich ²¹
Māhafrit	= vom Mond geschaffen

Aber auch dieses Wort stimmt nicht zu *dānāk*; *ištōmand* ist gelehrtes Wort, siehe Air Wb sp. 377; *vičōšišnōmand* gibt *yaoyštivaant* wieder: **dāt* muss gemeint sein, geschrieben steht  aber Zand i Khürtak Avistak S. 31 Z. 9 hat: *baγ i bēšaxēnitār (hamē apātih i vēh d(h) dahēt)* und *dahēt* ist geschrieben ; *xštōmand* ist aus den Varianten Z i Kh. A. genommen. Es gibt mehrere Schreibungen.

²⁰ Das Material ist wo nichts anderes bemerkt ist aus Justi, Iranisches Namenbuch, geholt.

²¹ WZKM 1888, S. 144.

Mahatur	= Mond und Feuer (als Beschützer) habend
Mahbandak	= der Diener des Mond
Mahböd	= den Mond als Bewusstsein habend
Mahbuxt	= vom Mond erlöst
Μαυβουζχνης	= die Erlösung durch den Mond habend (<i>Mahbuxt</i>)
Mahbundat	= vom Mond gewonnen
Mahburzen	= der Mond ist erhaben
Mahdāt	= vom Mond gegeben
Mahfarnbay	= Mond und farnbay (als Beschützer) habend
Mahgušnasp	= Mond und Gušnasp (als Beschützer) habend
Μαυξεσπης	= Glücksglanz durch den Mond habend (<i>Mahfarnah</i>)
Μαυαπρος	= Glücksglanz durch den Mond habend (<i>Mahfarnah</i>)
Mahx'aršēt	= Mond und Sonne (als Beschützer) habend
Mahpanah	= Mond als Zuflucht habend
Μαυαχ'της	= vom Mond geschützt (<i>Mahpāt</i>)
Mahyindāt	= vom Mond gewonnen

Eine zusammenfassende Darstellung der Tätigkeit des Mäh erhalten wir im Bundahišn. Hier finden wir mehrere der Aussagen wieder, die wir schon anderweitig angetroffen haben. Der Mond tritt deutlich als Glücksgott sowie als Gott der Fruchtbarkeit und des Wachstums hervor, und die Epitheta, die ihm beigelegt werden, sind dieselben wie im Mähyašt. Wir lassen das betreffende Stück hier im Zusammenhang folgen.⁴¹

<i>Mäh x'arr baxtārih i gehān</i>	Dem Monde liegt die Glanz-Glück-
<i>15 afzāyēt 15 narfsēt u-ē pat</i>	verteilung der Welt ob. 15 Tage
<i>afzār i gušnān homānāk kē apar</i>	nimmt er zu, 15 nimmt er ab.
<i>xpēt-tōhm ō *mātakān dahet, ōyōn</i>	Und er ist der Kraft der männ-
<i>māh-iō pat hūn i hangōštak</i>	lichen (Wesen) gleich, wenn diese
<i>15 afzāyēt, nōcakih ō getikān</i>	den weissen Samen den weib-
<i>baxšēt, 15 narfsēt kē kār u</i>	lichen übergibt, auf ganz ähnliche
<i>kīrpak (i) haē getikān patirēt,</i>	Weise nimmt er 15 Tage zu, ver-

⁴¹ *mātakān: geschrieben ist 𐭠𐭣𐭠𐭠 aber natürlich ist (𐭠𐭣𐭠𐭠) zu lesen d. i. 𐭠𐭣𐭠𐭠𐭠. Für 𐭠𐭣𐭠 siehe Frhang XI, 2. Z. tak *10 hat nur die Pariser Handschrift. *10: geschrieben ist 𐭠𐭣𐭠𐭠 = 15, aber aus dem Zusammenhang ist *10 sicher.

pat ganj i yazdān apaspārēt, u ēiyōn goṣēt ku andarmāh purrmāh u višaptas čō hač ērak tāk *10 afzāyēt, andarmāh xʾānēnd, hač 10 tāk 15 afzāyēt, purrmāh xʾānihēt, hač 20 tāk 25 kähēt, višaptas xʾānihēt. pat hān 3 panjak xʾarr baχšēt. pat hān 3 panjak kirpak patirēt, hač hān ēiyōn bē patvast i āp ō mūh. pat hān 3 panjak hamāk āp ul afzāyēnd, ēiyōn časm-dit paitāk, draxtān-ič pat hān hangām včh apar vazšēnd u bar včš pazāmēnd, ēiyōn goṣēt ku Māh dāt i xʾarr-baχštārīh, aβrōmand kū aβr pat rād i avē i včš āyēt, tapišnōmand ku andar gēhāu pat rād i ō draxtān garmtar, vazštōmand kū ramak i gos-pandān bē afzāyēt, sūtōmand, . . . (saβzōmand) kū čiš tarr dārēt, včh-āpātīhōmand kū hamāk āpātīh(i)včh o(h) dāt, dāt-āyāšt kū (kū) āyāšt i dātīhā xʾūdēnd pat zamāu bē dahēt.

teilt den Irdischen Gutes, und nimmt 15 Tage ab, d. h. er nimmt von den Irdischen Pflicht und Tugend auf, überliefert sie der Schatzkammer der Yazatas. Und so wird gesagt: Neumond, Vollmond und Višaptas; denn von dem 1. bis zum 10. Tag nimmt er zu und man nennt ihn Neumond, von dem 10. bis 15. nimmt er zu und wird Vollmond genannt, von dem 20. bis 25. wird er vermindert und Višaptas genannt. Während dieser 3 Pentaden verteilt er Glanzglück, während der 3 anderen Pentaden nimmt er Tugend entgegen; deswegen, weil das Wasser mit dem Mond verbunden ist, steigen während dieser 3 Pentaden die Gewässer, wie augenscheinlich offenbar ist, und die Bäume wachsen während dieser Zeit gut in die Höhe, und die Früchte werden reif, wie gesagt wird: »Der Mond ist zur Glanz-Glückserteilung geschaffen; (er ist) mit Wolken versehen, d. h. die Wolke kommt durch ihn reichhaltiger; mit Wärme versehen, d. h. in der Welt sind die Bäume durch ihn wärmer; mit Wachstum versehen, d. h. die Viehherden nehmen zu; nützlich . . . Frische habend, denn alle Dinge hält er frisch; gutes Gedeihen gebend, d. h. er hat alles gute Gedeihen gegeben; zur bestimmten Frist Gewinn gebend, d. h. wenn man den Gewinn der

bestimmten Fristen begehrt, so gibt er zur Zeit.

Bundahišn FoL 84^a Z. 13
—85^a Z. 1. A. 164—166.⁴²

Die Zerlegung des Wesens des Hochgottes in zwei einander entgegengesetzte Hälften findet sich auch bei dem Mondgott. Der Gott Māh als Dunkelmond wird als eine böse Macht betrachtet, wie aus einigen Stellen im Bundahišn, die ich hier gebe, hervorgeht. Dieselbe Zersplitterung macht sich auch bei Mihr geltend, denn es wird ja auch von einem »finstern Mihr« gesprochen:

<i>miθr i tamik ō xʾaršēt,</i>	Der dunkle Mihr ist der Sonne,
<i>māh i tamik ō māh i gōspand-</i>	der dunkle Mond dem Mond, der
<i>tōhmak mat hēnd.</i>	den Stiersamen bringt, Mond
	begegnet.

Bundahišn A. 49 Z. 13—14.

<i>māh i tamik šaθrδār i tamikān</i>	der dunkle Mond ist der Herr-
	scher der finsternen Wesen.

Bundahišn A. 52 Z. 11 f.

<i>miθr u māh i tamik ō xʾaršēt</i>	Mihr und der dunkle Mond gegen
<i>u māh rōšnān šaθrδār</i>	die Sonne und den über die
	Lichtwelt herrschenden Mond.

Bundahišn A. 52 Z. 2 f.

<i>hač avēšān apāxtarān miθr i ta-</i>	Von diesen Planeten sind der
<i>mīk u mūs parik pat ham-patmū-</i>	dunkle Mihr und die parik Mūs
<i>nakih hačadar xʾaršēt andar</i>	in dieser gemischten Welt in
<i>gumēčišn ō rāy i xʾaršēt, māh</i>	der Opposition zum Glanz der
<i>i tamik ō rāy i māh bast ēstēt.</i>	Sonne, in demselben Masse unter
	der Sonne, der dunkle Mond steht
	in der Opposition zum Glanz des
	Mondes gebunden.

Bundahišn A. 53 Z. 5 ff.

⁴² Das Stück ist von Darmesteter ZA II, S. 308 f. übersetzt. Die hier gegebene Textgestaltung und Übersetzung weicht von der seinen in einigen Einzelheiten ab.

Es ist zu beachten, dass der Mond in seinen einzelnen Phasen betrachtet wird, und dass diese Phasen gewissermassen als verschiedene Götter angesehen werden. So finden wir im Awesta die Gottheiten *antarəmāh*⁴² und *parənōmāh*⁴³. Diese heissen in Pehlevi *Andarmāh* und *Purrmāh*⁴⁴. Sie sind im Awesta die Gottheit des Neumonds und die Gottheit des Vollmonds. In den manichäischen Texten aber finden wir einige andere Bezeichnungen der Mondphasen. Wie Henning sagt⁴⁵: »Die drei Mondphasen sind also 1. der wieder erscheinende neue Mond (*nōmāh*) 2. Vollmond (*nēmāh*) — Mittmond — und nicht etwa »Halbmond«! 3. der verschwindende, unsichtbare Mond d. h. »Neumond«; *aḫdāyānāh*.« Wie wir sehen, werden hier drei Mondphasen aufgezählt, während es scheint, als ob man im Awesta nur mit zwei Phasen gerechnet hätte. Die zwei Systeme sehen demnach folgendermassen aus:⁴⁷

Manichäisch	Avestisch-sassanidisch
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 <i>nōmāh</i>	<i>antarəmāh</i> (<i>andarmāh</i>)
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 <i>nēmāh</i>	<i>parənōmāh</i> (<i>purrmāh</i>)
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 <i>aḫdāyānāh</i>	<i>višaptaḥa</i> (?)

Das manichäische System zerlegt den Neumond in zwei Phasen. Ob dies auch im anderen System geschehen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls fehlen alle Spuren, die darauf hindeuten könnten. Interessant ist es nun zu sehen, wie das manichäische System die tetradische Rechnungsweise zur Verwendung bringt. Setzen wir den Mond als Ganzes gegen die Teile, so erhalten wir:

1. *māh*
2. *nōmāh*
3. *nēmāh*
4. *aḫdāyānāh*

Die tetradische Rechnungsweise scheint ja ein spezifisch zervanitisch-erpetischer Zug gewesen zu sein, darum ist es wohl nicht zu kühn, wenn wir in dem manichäischen System ein altes iranisches

⁴² Alr. Wb. Sp. 134.

⁴³ Alr. Wb. Sp. 895.

⁴⁴ Texte z. m. Kal. S. 40–41.

⁴⁵ Mittellr. Man. I, S. 188 [16] Anm. I.

⁴⁷ Die Einführung von *višaptaḥa* verdanke ich einem Hinweis von Prof. Nyberg, der auf Texte z. mazd. Kal. S. 40 verweist.

Schema wiederzufinden meinen. Man könnte auch versucht sein, ein altiranisches Schema zu rekonstruieren, das dieselbe tetradi-sche Zählung zeigt und aus dem die zwei Gottheiten *antars-māh*- und *parmō-māh*- sich in das Awesta hinübergerettet hätten, während die letzte auf dem Weg durch die Zeiten verloren gegangen wäre. Wir hätten dann:

1. *māh* (māh)
2. *antars-māh*- (andarmāh)
3. *parmō-māh*- (purrmāh)
4. *visaptas*?

Jedenfalls, glaube ich, liegt die Vermutung sehr nahe, dass die Mondgottheit einst in altiranischer Zeit als spezifische Zeit-gottheit von drei Aspekten aus betrachtet und wiederum als ein Ganzes ihren Teilen gegenübergestellt wurde, und dass somit die zervanitische Zählung für primitiv-iranisch gehalten werden muss. Die allgemeinen Gründe, die dafür sprechen, werden uns in anderem Zusammenhang näher beschäftigen.

Es bleibt uns nun übrig, ein wenig die Stellung der Mondgott-heit zu den iranischen Herrschern ins Auge zu fassen. Hier haben wir bei den römischen Autoren einige sehr interessante Notizen. Angaben über zwei Könige finden sich z. B. in den »Res gestae«. Dort erzählt Ammianus Marcellinus über Arsaces I:

»Certatimque summatum et vulgi sententiis concinentibus, astris, ut ipsi existimant, ritus sui consecratione permixtus est omnium primus. Unde ad id tempus reges eiusdem gentis praetumidi, appellari se patiuntur Solis fratres et Lunae.»

XXIII 6, 4—5.

Ungefähr dasselbe gilt von Sähpuhr II. In dem Briefe, den dieser an Konstantin sendet, gibt er sich die folgenden Titulaturen: »Rex regum Sapor, particeps siderum, frater Solis et Lunae».

Ammianus Marcellinus XVII 5, 3.

Wir sehen also, dass der König sich einen himmlisch-siderischen Ursprung gibt und sich infolgedessen »Bruder der Sonne und des Mondes« nennt. Das würde im Pehlevi so etwas wie *Mīr u Māh brāt(ar)* geben. Über die Vorstellungen, die einer solchen Titulatur zu Grunde liegen, haben wir schon einiges ge-

sagt,⁴⁰ hier genügt es hervorzuheben, dass der Herrscher, um seinen göttlichen Ursprung zum Ausdruck zu bringen, sich als einen Bruder des Mondes (und der Sonne) bezeichnet. Dass damit wirklich auch die Bezeichnung göttlichen Ursprungs beabsichtigt ist, wird durch die anderen Titel, die den iranischen Königen beigelegt werden, vollkommen sichergestellt.⁴¹ Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass schon von Arsaces I. erzählt wird, er habe solche Ansprüche erhoben.⁴² Da dieser als legendäre Gestalt zu gelten hat,⁴³ darf man die Notiz wohl getrost dahin auslegen, dass die arsaçidischen Könige schon seit den Anfängen der Dynastie sich göttlicher Herkunft gerühmt und sich als Brüder des Mondes bezeichnet haben.

Zuletzt möchte ich auf die Stellung verweisen, die Mani dem Mond zuweist. Der Mond ist nach Mani der Sitz der Sophia, die eine Zeitgottheit, *παρθένος τοῦ χρόνου* (Augustin, *Contra Faustum* XX, b) ist, und man gibt an, dass sie Form und Aussehen verändern kann. Der Mond ist also nach Mani der Sitz der Sophia, die eine Zeitgottheit ist. Sie ist nämlich = Aion; in einem hellenistischen Gebet heisst es: «τῇ σοφίᾳ, ἣ ἐστὶν Αἰών».⁴⁴ Auch in dem Hymnus des XIII. Kapitels des *Corpus Hermeticum* wird der Aion als Sophia oder als Nous bezeichnet, wie Reitzenstein dargelegt hat.⁴⁵ Der Aion ist mann-weiblich von Ursprung an, wie wir bald sehen werden, und darum wird er in der hellenistischen Literatur als *παντομορφος θεός* geschildert.⁴⁶ Für die Auffassung der Zeitgottheit als androgyn sind die Worte des Bundahišn zu vergleichen:

»Durch die Schöpfung hat Ohrmazd die Stellung als Mutter und als Vater (*mātarīh u pītarīh*) der Geschöpfe inne. Denn als er die Schöpfung in dem transzendenten Zustande ernährte, hat er das Werk der Mutter vollbracht, und als er durch sein Schaffen jene himmlische Welt auf die Stufe der Irdischen versetzte, das Werk des Vaters.»

Hilfsb. I 79 4—9.

⁴⁰ Siehe hierüber, S. 154 ff.

⁴¹ Siehe die Texte, die S. 147 f. angeführt sind.

⁴² Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 4.

⁴³ CAH IX Kap. XIV, S. 575 f.

⁴⁴ Wessely, *Denkschriften* 1888, S. 74 Zeile 1205.

⁴⁵ Das ir. Erl. Myst., S. 174.

⁴⁶ Siehe hierüber ib., S. 172 Anm. 2.

Weiter heisst es über Ōhrmazd in einer christlichen Polemik:
 »dann ist er mann-weiblich wie sein Vater Zervan.«

AMS II, 592, l. 11.

Nyberg zieht aus diesen Texten die Schlussfolgerung: »Zarvan est tantôt représenté comme mâle-femelle...«⁵ Wie wir gesehen haben, ist Sophia der Aion, ist mann-weiblich, hat die Eigenheit, Form und Aussehen zu verändern und wird in den Mond versetzt. Der Mond ist eine alte Zeitgottheit. Diese scheint in Iran immer mann-weiblich zu sein, denn die Zeit ist über alle Gegensätze erhaben, weil sie alle Gegensätze in sich umschliesst und aufhebt. Darum liegt die Schlussfolgerung nahe, dass die Sophia, mythologisch gesehen, die Mondgottheit ist, und darum von Mani in den Mond versetzt wird.⁷ Ein altes iranisches Mythologoumenon wäre somit hier im Manichäismus bewahrt worden. Auch hierin finden wir also einen Beleg für die gewichtige Stellung, die der Mond einmal in der iranischen Religion eingenommen hat.

Die Sonne.

Die Sonne spielt im Awesta keine besonders grosse Rolle, und die Spuren einer einst vielleicht bedeutenderen Stellung sind schwer zu entdecken. Zwar ist ein besonderer Yašt dieser Gottheit gewidmet, aber viel ist diesem Gedichte nicht zu entnehmen. Doch gibt es auch hier einige Epitheta, die auf eine einst reicher ausgebildete Sonnenmythologie hinweisen. So ist die Sonne z. B. der Besitzer feuriger Rosse = *aurvat.aspa*.⁸ Der Wagen der Sonne mit den feurigen Rossen spielt in der westlichen iranischen Überlieferung eine grosse Rolle. Darüber sind schon oben einige Worte gesagt worden.⁹

⁵ Questions 1931, S. 113.

⁶ Über die Frage des geschlechtlichen Charakters der Götter siehe Bortholet, Das Geschlecht der Götter (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 173).

⁷ Über die Doppelbegrifflichkeit der manichäischen Gestalten siehe Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, passim.

⁸ Siehe Air. Wb. s. v. »Feurig« besser als »schnell«, denn man spricht ja von »feurigen« Rossen, vgl. Herbel S. 136 zu Yašt 10, 13.

⁹ Siehe S. 129 ff.

Im Vistāspyašt wird die Sonne zusammen mit dem Mond als eine schützende Macht genannt:

Rufe das an, was schützend
und von oben herab schützend ist,
den Mond und die Sonne.

Vistāspyašt 43.

Die Sonne gehört in den Kreis des Mithra und wird zusammen mit ihm und dem Mond mehrfach genannt.¹⁰ Die Sonne lenkt ja den Wagen des Mithra. Dass tatsächlich die Sonne gemeint ist, geht aus dem Epitheton *ḡšaēta-* hervor¹¹:

yejhe vāšam hangraenāiti
adaviš paviriš spitama
... ḡšaētāi.

Dessen Wagen lenkt
die nie trügende Erste, o Spitama,
des Königs (Sonne).

Yast 10, 143.¹²

In einem anderen Kreise aber gehört die Sonne dem Ahura Mazdah an und wird als sein Auge bezeichnet (Yasna 1, 11). Wir werden hierüber im Zusammenhang mit Ahura Mazdah zu sprechen haben.¹³ Zuletzt möchten wir daran erinnern, dass die Sonne in einem Freundschaftsbund mit Mithra und Mond steht. Weiter ist natürlich die Sonne *ḡʾarenah-*gebend, aber wie im Mähyašt sind die Ameša Spentas als Austeiler eingeführt.

Wir haben aus später Zeit einen Namen *Miθr-ḡʾarsēt* (dies ist der Verfasser des *Dāstān i Dēnāk*, 2. Hälfte des 9. Jahrh.). Mithra und Sonne werden hier als zwei verschiedene Gestalten betrachtet, und die Sonne hat also ihren alten Namen *Xʾarsēt*. Die Zusammenstellung von *Miθra* und *Xʾarsēt* ist zu beachten und zeugt davon, dass einst auch *Xʾarsēt* eine mächtige Gottheit gewesen ist. Dies geht auch aus dem Namen der Sonne hervor, *ḡʾarsēt* < aw. *hvara-ḡšaēta-*, was nach Andreas »Sonneherr« ist d. h. *ḡšaēta-* < *ḡšāy-* = herrschen.¹⁴ Der Name besagt also, dass der Sonnengott der Herrscher ist. Auch wenn dies unsicher bleibt,

¹⁰ Die Stellen bei Bertel, S. 96–111.

¹¹ Über *ḡšaēta-* vgl. Alr. Wb. Sp. 541.

¹² Übers. nach Lommel. Für *ḡšaētāi* in genitivischer Funktion siehe Reichelt § 468; 471.

¹³ Siehe S. 236.

¹⁴ Andreas-Henning, *Mittelir. Manichaica I*, S. 15, Anm. 6.

muss eine zuletzt von Collitz gebotene Ethymologie als vollkommen sicher gelten. Er brachte *χšaēta-* mit ind. *ksāta* und *ksaitacant* zusammen.¹⁰ Die Bedeutung »Fürst, König« ist damit erschlossen. Hiermit ist auch die Erklärung gegeben, warum in der Pehlevi-übersetzung zu Y. 26, 3 *χšaēta-* mit *χʾatāl* wiedergeben wird. Auch können wir nun verstehen, warum die vormuslimischen Herrscher von Soghdiana (Farghana) *ihšēd* genannt wurden.¹¹ Denn *ihšēd* = *ixšēd* ist ja nur *χšēd* (< *χšaēta-*) mit prosthetischem Vokal. Hier ist auch soghd. *saṃwñχšēd* (< aw. **asman-χšaēta-*) zu vergleichen.¹²

Wir haben vielleicht hiermit auch die Verehrung von *hvarə-χšaēta-* nach dem östlichen Iran lokalisiert. Denn *χšaēta* > *ixšēd* scheint ja nach dem oben Dargelegten ein spezifisch ostiranischer Herrschertitel zu sein. Da die Geographie des Awesta allmählich nach Westen hin verschoben und der Kontakt mit den ostiranischen Verhältnissen verlorengegangen ist, erklärt sich auch die unbedeutende Stellung, die die Sonne als Gottheit im Awesta einnimmt. Die Sonne, *hvarə-χšaēta*, war eine im östlichen Iran verehrte Gottheit mit besonderem Herrscherepitheton, deren Verehrung nur durch Zoroastrisierung toleriert werden konnte; deren Bedeutung aber dadurch sehr abgeschwächt wurde.

Diese astrale Gottheit erscheint schon in unseren ältesten Texten mit Mithra verbunden, was ja ganz natürlich ist. Das Schillern zwischen Himmels-gott und Sonnengott hat schon unter den Naturvölkern unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen.¹³ Aber der Titel *χšaēta-* zeigt, dass die Sonne einst als souveräner Herrscher betrachtet wurde. Yima *χšaēta*, Der Heilbringer und Ur-König, der denselben Herrschertitel wie die Sonne führt, wurde anscheinend als Sonnenkönig betrachtet: »... Yam reiste im Lande umher. Wenn er wünschte Ādarbaīṣān zu betreten, sass er auf einem goldenen Thron. Wenn die Strahlen der Sonne auf ihn fielen, verehrten sie ihn und waren froh und feierten diesen Tag als einen Festtag.«¹⁴ Wir erinnern uns auch, dass Yima *hvarə-darəsa-*, »sonnengleich« ist (Y. 9, 4; Yt. 15, 16).

¹⁰ Pavry-Festschrift, S. 10.

¹¹ Bibl. Geogr. Arab. III, 279; VII, 29; Tabari II, ۱۱۱۱.

¹² Henning, Ein manich. Bet- und Beichtbuch, Gloss. S. 134.

¹³ Siehe S. 78.

¹⁴ Al-Birūnī S. ۱۱۱; Übers. S. 200.

Tištřiya.

Wir haben schon bemerkt, dass im Gefolge des Mithra ausser Sonne und Mond auch Tištřiya genannt wird.²⁰ Es heisst ja:

Dessen Antlitz strahlt wie das des Tištřiyasterns.

Yašt 10, 143.

Im Anfang des Tištřiyašt wird Tištřiya zusammen mit dem Mond und den Sternen genannt:

Den Mond und das Haus
und das Speisopfer verehren
wir,
auf dass die *χ'aranah*-besitzenden
Sterne
und voran der Mond sich vereini-
gen mögen,
den Menschen *χ'arənah* ver-
teilend.

gazāi šōšdrahe baytāram

Ich verehere mit Opfergrüssen den
Zuteiler

tištřim stāram zaōdrāyō

von Ackerland, den Stern Tištřiya,

Yašt 8, 1.²¹

Wir bemerken sofort, dass der Tištřiyastern hier den Beinamen *šōšdrahe baytāram* erhält. Er teilt den Menschen das Ackerland zu, er ist »Zuteiler« (*baytar*). Tištřiya ist offenbar nur als guter Gott gedacht. Er führt ja den Kampf gegen die bösen Wesen, und von mehr finsternen Seiten seines Wesens ist im Awesta nichts zu entdecken. Er wird hier nur als Repräsentant der Sterne kurz mitbehandelt, um zu zeigen, wie den Sternen im allgemeinen und dem Tištřiya im besonderen ein starker Einfluss auf das menschliche Leben zugeschrieben wurde. Die *χ'aranah*-besitzenden Sterne verteilen ja an die Menschen das *χ'arənah*, den Glücksglanz, während Tištřiya ihnen Ackerland zuteilt. Wir sehen, dass die Vorstellung von dem mächtigen Einfluss der Sterne sich schon

²⁰ Siehe S. 97.

²¹ Der Text ist angeführt, S. 171.

in diesem Yašt kundtut. Auch in den Pehlevischriften wird von der Freigebigkeit Tistriyas gesprochen:

<i>u haē rātān Tištr</i>	Und Tištr der Yazat ist mehr freigiebig
<i>yazat rāttar.</i>	als die Freigiebigen.

Yōist i Fryān III, 33.

Von Interesse ist, dass auch Tistriya mit dem Begriff der *yaozšti* verknüpft wird:

<i>tištrīm stārm raevantəm</i>	Tistriya, den glänzenden Stern,
<i>z'arənaγhantəm yazamaide,</i>	den glanzglückvollen verehren wir,
<i>yahmāi hazayrəm yaozštīnəm</i>	dem tausend Zauberkräfte
<i>fradaθaī uhurō mazdā</i>	verlieh Ahura Mazda.

Yašt 8, 45.²²

<i>*θamuaγhantəm *varəzaγhantəm</i>	den fürsorglichen, mächtigen,
<i>yaozštīvantəm z'sayamnəm</i>	zauberkräftigen, Macht habenden,
<i>išānəm hazayrāi ayaptanəm</i>	Herren über tausend Glücksgüter.

Yašt 8, 49.

Wir finden also, dass Tistriya über tausend Zauberkräfte verfügt. Nach der zoroastrischen Anschauung hat ihm Ahura Mazda diese Kräfte verliehen, aber wir wissen ja, dass es Mithra ist, der eigentlich über *yaozšti* verfügt.

Auch das Geschlecht Tistriyas scheint etwas schwankend gewesen zu sein. Tir, den man doch als mit Tistriya identisch betrachten muss, kommt auf Münzen im östlichen Iran als weibliche Gottheit vor.²³

²² Regelmässiges Metrum, zu lesen ist natürlich *tištrīyam*.

²³ Bab. Or. Record, 1887, Separatausgabe: Stein, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins, S. 7. Tir wird mit Tistriya gleichgesetzt im Bundahišn: *tir tištr kē varān kartārīh u dām fravartārīh* (A. 178 Z. 13 f.)...

KAP. III

Die Götter der Atmosphäre.

1. Vayu.

Eine bedeutende Stellung unter den altiranischen Gottheiten muss einst Vayu gehabt haben. In ihm tritt uns ganz wie in Mithra ein echter Hochgott entgegen. Sein eigentliches Wesen hat schon Darmesteter klar erkannt.¹ Bereits er hat das nötige Material zusammengebracht, um zu zeigen, dass Vayu eine Schicksalsmacht ist, zugleich gut und böse. Die Bemerkungen Darmesteters scheinen indessen ziemlich unbeachtet geblieben zu sein. Sehr dankenswert war es darum, dass Nyberg durch eine gründliche Analyse des 15. Yašt und durch neue Argumente dieselbe Auffassung neu behauptete und das Wesen Vayus als mit dem Zervans strukturell identisch erklärte.² Auch Lommel hat viele Bemerkungen in derselben Richtung gemacht.³ Dass man den wahren Charakter des Vayu solange verkannt hatte, scheint seinen Grund darin zu haben, dass man nach dem Vorgang Bartholomaeus den 15. Yašt als spät betrachtete.⁴ Doch hat es an Opposition gegen diese Auffassung nicht gefehlt.⁵ Für die Aufklärung über das Wesen des alten iranischen Gottes steht uns viel Material zur Verfügung, das hier einigermaßen vollständig geboten wird. Bei der Analyse des Gottes gehe ich grundsätzlich von der Auffassung aus, dass Vayu eine Gottheit vom Charakter der schon behandelten »Hochgötter« ist.⁶

¹ Ormazd et Ahriman, S. 111: 316, Anm. 3.

² Questions 1931, S. 197 ff.

³ Die Yašts, S. 143 ff.

⁴ Air. Wb. Sp. 1958.

⁵ Golger, Die Amēša Spēntas, S. 79, Anm. 1 mit Hinweis auf Tiele-Griech. Gesch. d. Rel. II, S. 222, Anm. 3.

⁶ Siehe Kap. I.

Vayu wird im Awesta mit Ōwāsa und Zervan zusammen angerufen Yasna 72, 10 = Sīhrōcāk 1, 21; 2, 21; weiter Vendidad 19, 13. Nyāyīšn 1, 1 erhält Vayu das Epithet *dar-yō.χ^huδāta*, das gewöhnlich auch Zervan zukommt.⁷ Die Epitheta, die Vayu in Rāmīyāšt erhält, haben einen deutlichen Schicksalscharakter. So wird gesagt, dass er Vayu heiße, weil er beiden Schöpfungen nachjage. »die der wirksame Geist gemacht hat und die der böse Geist gemacht hat«. (Wortspiel mit *vaym* Wind und *vay-* nachjagen.) Er heiße *apayate* »der Einholer«, denn er holt die beiden Schöpfungen ein.⁸ Er ist *vanō.vīspā* »der Allbesieger, weil ich beiderlei Schöpfungen besiege« (Yāst 15, 44). Er ist zugleich gut und böse. Er ist »Gutesbewirker«, *voḥvaršte*.⁹ Aber, wie Nyberg hervorhebt: die naturalistischen Epitheta, mit denen ihm gehuldigt wird, zeigen deutlich, dass seine Aktivität zwei entgegengesetzte Tendenzen hat.¹⁰

Solche Epitheta finden wir 1, 45—48. Die literarische Form dieser Aufzählungen ist von Nyberg klargestellt worden.¹¹

<i>fračarə nəma ahmi</i>	Der Vorläufer heiße ich
<i>aipīčarə nəma ahmi</i>	Der Nachläufer heiße ich
<i>aipīδbaovə nəma ahmi</i>	Der hinterher Einbiegende heiße ich
<i>fraspā nəma ahmi</i>	Der Fortschleudernde heiße ich
<i>nīspā nəma ahmi</i>	Der Niederschleudernde heiße ich
<i>*dāhāks nəma ahmi</i>	Der Dāhāka heiße ich
<i>zinaks nəma ahmi</i>	Der Schädiger heiße ich
<i>vidaks nəma ahmi</i>	Der Findende heiße ich
<i>vīdīχ^harəma nərəma ahmi</i>	Der Glanzglück-Finder heiße ich

⁷ Siehe S. 278.

⁸ Über *apayate* siehe Nyberg, Questions 1931, S. 201, Anm. 4.

⁹ Über *voḥvaršte*, siehe Nyberg ib.

¹⁰ Nyberg ib., S. 202. So auch schon Spiegel II, S. 102.

¹¹ Questions 1931, S. 198—199. Über *dāhāka* siehe ZII III S. 45 (Alt-heim). Vayu als *dāhāka* weist auf eine Verbindung mit Aži Dahāka hin, ebenso wie mit den *daui*, vgl. ZII S. 45. Die einzelnen Epitheta sind teilweise unsicher. Über *ānīva* siehe Bailey BSOS VI S. 954: *anīdā*, ist vielleicht doch zu *saēd-* (Afr. Wb. Sp. 1547) zu stellen, also *saēdā*, *baγtā* zu *baγ-* (Afr. Wb. Sp. 916); *gərəδəppəoxδa-* zu *gərəδa-* (Afr. Wb. Sp. 522) und *uxδa-* (Afr. Wb. Sp. 381); **gərəδaγubā* nach Afr. Wb. Sp. 523 s. v. *gərəδi-χavo-*.

aureō nāma ahmi
aureōtamō nāma ahmi
tazmō nāma ahmi
tazmōtamō nāma ahmi
drazrō nāma ahmi
**drazrōtō nāma ahmi*
aoji nāma ahmi
**aojištāmō nāma ahmi*
hupairitā nāma ahmi
hupairispā nāma ahmi
hadravana nāma ahmi

āiniva nāma ahmi
vidācivō.karō nāma ahmi

karadarasō nāma ahmi

tarō.tbacšō nāma ahmi

tbacšō.tarō nāma ahmi
āyaozō nāma ahmi
pāyaozō nāma ahmi
civaozō nāma ahmi
saočahi nāma ahmi
bučahi nāma ahmi
buztiš nāma ahmi
**sacdiš nāma ahmi*
gorōdō nāma ahmi
**gorōdayaozōdō nāma ahmi*
**gorōdayuhō nāma ahmi*
tižyaršts nāma ahmi
tižyarštiš nāma ahmi
prōdvaršts nāma ahmi
prōdvarštiš nāma ahmi
vačžyaršts nāma ahmi
vačžyarštiš nāma ahmi
ž'arānā nāma ahmi
aiwi.ž'arānā nāma ahmi

Der Schnelle heisse ich
 Der Schnellste heisse ich
 Der Starke heisse ich
 Der Stärkste heisse ich
 Der Feste heisse ich
 Der Festeste heisse ich
 Der Kräftige heisse ich
 Der Kräftigste heisse ich
 Der gut Fernhaltende heisse ich
 Der gut Wegwerfende heisse ich
 Der mit einem Schlag Besiegende
 heisse ich
 Der Schlagende heisse ich
 Den Teufeln entgegenwirkend
 heisse ich
 Der das Ausschütten(?) sieht
 heisse ich
 Überwinder der Feindschaft
 heisse ich
 Feindschaftüberwinder heisse ich
 Heranwoger heisse ich
 Wegwoger heisse ich
 Auseinanderwoger heisse ich
 Flammend heisse ich
 Heulend heisse ich
 Erlöser heisse ich
 Spalter heisse ich
 Gierig heisse ich
 In der Höhle verkündet heisse ich
 Höhlenbesitzend heisse ich
 Spitzspeer heisse ich
 Spitzspeerig heisse ich
 Breitspeer heisse ich
 Breitspeerig heisse ich
 Speerschwinger heisse ich
 Speerschwingend heisse ich
 Voll-Glücksglanz heisse ich
 Ganz-voll-Glücksglanz heisse ich.

Von grösster Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhange folgende Zeilen:

<i>vanō.vīspā nāma ahmī, [ašāum zarathuštra]</i>	Allbesieger heisse ich. [O frommer Zarathustra].
<i>avaŋ vanō.vīspā nāma ahmī yaŋ va dāma vanāmi</i>	Deshalb heisse ich Allbesieger, weil ich beiderlei Schöpfungen besiege,
<i>yašca daḍaŋ spm̐tō mainyuš</i>	die der wirksame Geist gemacht hat,
<i>yašca daḍaŋ agra mainyuš.</i>	und die der böse Geist gemacht hat.

Yast 15, 44.

Vayu ist, wie bereits betont wurde, eine Schicksalsgottheit. Dies erhellt schon aus der Anrufung des Gottes:¹²

<i>yaži ai apm̐ca baym̐ca</i>	Ich verehere das Erreichen und das Los.
-------------------------------	--

Yast 15, 1, 6, 10, 14.

Nyberg hat ferner hervorgehoben, dass Vayu der Totengott ist. Das geht aus Str. 52 hervor.¹³

<i>tāsca mē nāma zbayašca</i>	Und mit diesen Namen sollst Du mich anrufen.
<i>[ahmī, ašāum zarathuštra] yaŋ bastō ayaŋ hištmnō</i>	[O, frommer Zarathustra] Der Halt macht, wenn einer ge- bunden ist,
<i>bastō ayaŋ frādayamnō</i>	Der ihn weiterkommen lässt,
<i>bastō ayaŋ vādayamnō</i>	Der ihn fortführt, wenn er gebun- den ist.

Yast 15, 52.

Durch einen Vergleich mit Vendidad 5, 8—9 und Aogamadaēvā, § 77—81 hat Nyberg den Sinn dieser Worte klargelegt.¹⁴

¹² Questions 1931, S. 203, *ap-* ist zum Verbum *ap-* zu stellen, Air. Wb. Sp. 70 *baya*. »Anteil, Los«, lh. 921.

¹³ Text und Übersetzung nach Nyberg, Questions 1931, S. 204. 1931, S. 204.

¹⁴ Vgl. schon Lommel, S. 148 f.

Er richtet die Aufmerksamkeit auf die Worte:

<i>āfš naram jainti vā;</i>	»Tötet wohl das Wasser den Mann?
<i>āuṣ mraoṣ ahurō mazdā;</i>	Dann antwortete Ahura Mazda:
<i>āfš naram nōit jainti.</i>	»Das Wasser tötet den Mann nicht.
<i>astō.viđōtuš dim bandageiti.</i>	Astōviđōtuš bindet ihn,
<i>vayō dim bastom nageiti.</i>	Vayu führt ihn gebunden weg».
	Vendidad 5, 8.

Den gleichen Inhalt — auf das Feuer übertragen — hat Vendidad 5, 9. Nyberg hebt nun hervor, dass die Situation demnach diese ist: Astōviđōtuš ist der Knecht, der den zum Untergang Bestimmten bindet, während Vayu dagegen den Gebundenen weg-schleppt. Yašt 15, 52 beschreibt also, wie, nachdem Astōviđōtuš den Mann gefesselt hat, Vayu innehält, den Mann greift und ihn dann mit sich rafft.¹⁵ Der andere wichtige Text, auf den Nyberg und Lommel die Aufmerksamkeit gelenkt haben, ist Aogamadaēcā.¹⁶

Hier steht zu lesen:

<i>pairiθwō bavaiti pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg
<i>gim dānuš pāiti [frā bunūt]</i>	den überwacht der Fluss [von
<i>taēntik;</i>	dem Grund der Erde] hervor-
	strömend.
<i>hā diṭ avēō apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamərəzdiḱahe.</i>	der des unbarmherzigen Vayu.
<i>pairiθwō bavaiti pantā</i>	Ausweichbar ist der Weg,
<i>gim ažiš pāiti gāu.stavā;</i>	den überwacht der Drache von
	der Grösse eines Rindes,
<i>[aspayhādō, vīrayhādō,</i>]der Rosse verschlingt, Menschen
	verschlingt
<i>vīraja, anamərəzdiḱō]</i>	der Männer ermordet, der Un-
	barmherzige].
<i>hā diṭ avēō apairiθwō</i>	Es ist nur ein unausweichbarer,
<i>yō vayoš anamərəzdiḱahe.</i>	der des unbarmherzigen Vayu.

¹⁵ Nyberg Questions 1931, s. 205.

¹⁶ Vgl. Lommel, S. 147 f. und Questions 1931, S. 203 ff.

<i>pairiθwō bavaiti pantā</i> <i>yim arəθō pāiti aṣšāēnō</i> [<i>anam-</i> <i>rəzdikō</i>];	Ausweichbar ist der Weg, den überwacht der dunkelfärbige Bär [unbarmherzig].
<i>hā diṭ aēvō apairiθwō</i> <i>yō vayoš anamərazdikahe</i>	Es ist nur ein unausweichbarer, der des unbarmherzigen Vayu.
<i>pairiθwō bavaiti pantā</i> <i>yim maš(i)yō gadō pāiti</i> <i>aēvojano anamərazdiko</i>	Ausweichbar ist der Weg, den überwacht der Räuber [der mit einem Schlage tötet, der Unbarmherzige.]
<i>hā diṭ aēvō apairiθwō</i> <i>yō vayoš anamərazdikahe.</i>	Es ist nur ein unausweichbarer, der des unbarmherzigen Vayu.
<i>pairiθwō bavaiti pantā</i> <i>yō haenayā əazruvaiθyā</i> [<i>v(i)yāz-</i> <i>dayā</i>];	Ausweichbar ist der Weg des das Rad (als Feldzeichen) tra- genden, des Heers[, der Hinterhalt stellt].
<i>hā diṭ aēvō apairiθwō</i> <i>yō vayoš anamərazdikahe.</i>	Es ist nur ein unausweichbarer, der des unbarmherzigen Vayu.

Die Übereinstimmung in der Haltung gegen die Gottheit ist unbestreitbar. »C'est un dieu tout-puissant et omniprésent que célèbre ces strophes. Le Vayu chanté ici, c'est le même que celui appelé *vanō.āispā* ... le dieu qui vainc tout, quit atteint tout, qui voit tout.«¹⁷ Vayu wird entschieden als Person gedacht. Das geht aus dem Schluss des Rāmyašt hervor, wo er als mächtiger Krieger mit goldener Rüstung und goldenem Helm, mit Schmuck und Gewand von Gold, mit goldenen Waffen und auf einem goldenen Wagen mit goldenen Rädern fahrend geschildert wird. Ein Idealtypus des strahlenden Kriegerkönigs!

<i>vayō aurva yazamaide</i>	Den schnellen Wind verehren wir.
<i>vayō tazma yazamaide</i>	Den starken Wind verehren wir.
<i>vaēm aurveanəm aurvōtəməm</i> <i>yazamaide</i>	Den Wind, den Schnellsten der Schnellen verehren wir.
<i>vaēm tazmanəm tazmōtəməm</i> <i>yazamaide</i>	Der Wind den Stärksten der Star- ken verehren wir.

¹⁷ Text und Übersetzung nach Nyberg *Questions* 1931, S. 295 ff. verglichen mit Duchesne-Guillemin JA. 1936, S. 252 f.

<i>vaēm zaranyō.χaodēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Helm verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.puxēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Diadem verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.mīnēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldener Halskette verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.vūšēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Wagen verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.šaxrēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Rad verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.zaēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldener Waffe verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.castrēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Gewand verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.aodrēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenen Schuhen verehren wir.
<i>vaēm zaranyō.aiwiyōghanēm yazamaide</i>	Den Wind mit goldenem Gürtel verehren wir.
<i>vaēm ašavanēm yazamaide</i>	Den aša-mässigen Wind verehren wir.
<i>vaēm uparō.kairim yazamaide</i>	Den übermächtigen Wind verehren wir.

Yašt 15, 57.

Es ist nun von Interesse zu beobachten, dass dieser Vayu, der zugleich gut und böse ist — denn er ist ja die höchste Schicksalsgottheit —, sich in zwei verschiedene oder vielmehr entgegengesetzte Erscheinungen spaltet: in den guten und den bösen Vayu. Der Pehlevikommentar zu Vendidad 5, 8—9 ist in dieser Hinsicht aufschlussreich:

<i>dātār āp mart zanēt</i> :	»O, Schöpfer, tötet das Wasser den Mann?»
<i>uš guft Ōhrmazd kē</i>	Dann antwortete ihm Ōhrmazd:
<i>āp mart ne zanēt</i> :	»Das Wasser tötet den Mann nicht.
<i>Astōvihāt avē bandēt</i>	Astovihāt bindet ihn.
<i>vāi ī vattar avē bast nayēt</i> :	Vāi, der schlechte, führt ihn gebunden weg.»

Vendidad 5, 8.

dātār ātaš mart zanēt :

»O Schöpfer, tötet das Feuer
den Mann?«

u-š guft Ōhrmazd kū

Dann antwortete ihm Ōhrmazd:

ātaš mart nē zanēt :

»Das Feuer tötet den Mann nicht.

Astōvihāt avē bandēt

Astōvihāt bindet ihn,

vāi i vattar avē bast nayēt

Der schlechte Vāi führt ihn ge-
bunden weg.»

Vendidad 5, 9.

Wie wir sehen, ist in Vendidad 5, 8—9 *vayō* mit *vāi i vattar* wiedergegeben. Es ist also nicht Vayu überhaupt, sondern »der schlechte Vayu« der die Rolle als Todesgott spielt. Es ist aber von Interesse eine besondere Textgestaltung der Pehleviübersetzung zu geben:

dātār āp mart zanēt (kū) u-š guft Ōhrmazd kū āp mart nē zanēt.
Astōvihāt avē bandēt, vāi bast nayēt. āp ul vīcīnēt, āp nikūn vīcīnēt
āp apar šavēt kū āp ul āyēt. vāi avē pas frāt x'arēt. kō pōs frāt
*rasēt, bast avē pas bē *rasēt.*

Spiegel. Trad. Lit. S. 281, Z. 3 ff.

Hier ist *vāi* ohne Zusatz von *vattar* beibehalten worden, womit der ursprüngliche Sinn bewahrt ist. Es hat also auch eine Tradition gegeben, die *vāi* als ein Wesen mit doppeltem Aspekt kannte, und diese Tradition hat sich auch erhalten. Mit Darmesteter ist es vielleicht möglich, aus dem Rāmyašt zu schliessen, dass man von Anfang an in zoroastrischen Kreisen mit zwei Aspekten des Vayu gerechnet habe. Er sagt: »Notre Yasht ne nomme pas directement un bon Vayu et un mauvais Vayu; mais il distingue, ce qui revient au même, la part de Vayu qui appartient à l'Esprit du bien et la part qui appartient à l'Esprit du mal« (§ 5).¹⁸ Auch wenn nicht, wie Darmesteter behauptet, von »la part qui appartient à l'Esprit du mal« gesprochen wird,¹⁹ so wird man wohl aus dem Satz: »das an dem Vayu, was dem wirksamen Geist zugehört, verehren wir«, schliessen können, dass es auch etwas an dem Vayu gab, das nicht dem wirksamen Geist gehörte und also böse war.

¹⁸ Darmesteter. ZA 2, S. 579. In Wirklichkeit wird ja im Rāmyašt 5 nur gesagt: »das an dem Wind, was dem wirksamen Geist zugehört.« so auch Yasna. 22, 24; Strōak 1, 21.

Es wird ja im Bundahišn nach der Schilderung von Ōhrmazd und Ahriman gesagt:

u-šan miyān tuhikih barēt;

Und zwischen ihnen ist ein leerer
Raum;

hast kē vāi gōpēnd;

einige nennen ihn *vāi* (den Luft-
kreis),

Bundahišn.

Wir glauben also, dass auch schon in alten Zeiten mit den zwei Aspekten des Vayu als mit zwei voneinander unabhängigen Wesen gerechnet wurde, und dass die mittelpersische Zerlegung des Vayu in *Vāi i vēh* und *Vāi i vattar* alte Wurzeln hat. Die Wirksamkeit des bösen Vāi im Gegensatz zu der des guten tritt bei schicksalschweren Ereignissen besonders hervor, so bei der grossen Entscheidung bei der Cinvat-Brücke:

u rōč i t̄ahārom andar hušbām

Und am vierten Tage in der Mor-
gendämmerung

pat upākih i srōš

mit Srōš und dem guten Vāi

u vāi i vēh u vahrām i amāvand

und dem gewaltigen Vahrām als
Begleiter,

hamēstārīh i astovihāt

mit Astovihāt und dem bösen
Vāi

u vāi i vattar u frazēst dēv

und dem Dämon Frazēst und dem

u vizēst dēv u duškām-kartārīh

Dämon Nizēst als Widersacher,

i hišm i anāk-kartār i xurōdrūš

und während des böswilligen
Treibens

tāk ō Činevar puhl i buland

des Hišm i xurōdrūš, des Anstif-
ters von Unheil,

**rasēt*

kē har ahrav u druvand aviš

kommt sie (die Seele) zu der ho-
hen Cinvat-Brücke,

matār

über die jeder Gerechte und jeder
Glaubensfeind zu gehen hat.

Mēnōkē xrat 2, 115.

Hier also stehen sich der gute und der böse Vāi als entschiedene Gegner gegenüber. Der letztere tritt hier in der Gesellschaft anderer böser Wesen auf. So heisst es auch im Bundahišn: »Und

¹⁸ Der Text hier S. 232.

wenn die Seelen der Frommen die Činvat-Brücke überschreiten, nimmt Vāi i vēh sie bei der Hand und führt sie an ihren Ort . . . Wenn Vāi i vattar dem Körper das Leben nimmt, nimmt es Vāi i vēh entgegen.»²⁰ Als alleiniger Vertreter des Bösen wird der böse Vāi auch in der späten Tradition charakterisiert:

کنون هرچه من دادم اندر جهان	Nichts von dem, was ich in der
نیابند آزار از آن مردمان	Welt geschaffen,
که وای* بتر مردمان میکند	fügt den Menschen einen Schaden
زک و جان شان از بدن میکند	zu,
	Denn der böse Vāi ist es, der die
	Menschen tötet,
	Blut und Seele von ihrem Körper
	nimmt.
	Darmesteter ZA II S. 68, 16.

Der Unterschied zwischen dem guten und dem bösen Vāi kommt mehrfach zum Ausdruck. So wird er z. B. mit Bezug auf die Wirksamkeit der heiligen Kuchen auf folgende Weise hervorgehoben:

<i>drōn-ē kē pat šnōm i vāi i vēh</i>	Einen heiligen Kuchen, der zum
<i>ēt-ic rād kū čiyōn vāi i vattar</i>	Gnädigmachen des guten Vāi ist,
<i>appartār u zatār-ē, ētān-ic vāi</i>	gibt es aus dieser Ursache; wäh-
<i>i vēh kōzšitār u hampatirak i</i>	rend der böse Vāi der Wegführer
<i>vāi i vattar, u-š vizūtār hač</i>	und Vernichter ist, ist dagegen
<i>gyān apparīšnīh u patīraftār</i>	der gute Vāi ein Gegner und zu-
<i>u pānuak i gyān drōn-ē rād.</i>	gleich Bekämpfer des bösen Vāi.
	Sein Weghalten des Zerstörers
	von der Seele, sein Empfang
	(Aufnehmen) und sein Schutz der
	Seele geschieht wegen des <i>drōn</i> .
	K. 35 I Fol. 127 v, Z. 4 ff.
	Dāstān i Dēnik 30, 4.

Der heilige Kuchen, *drōn*, wird also dem guten Vāi gegeben, um ihn freundlich zu stimmen. Die Gabe soll ihn veranlassen, das Leben des Menschen gegen seinen Widersacher, den bösen

²⁰ Der Text hier S. 232.

Väi, zu verteidigen. Die ausdrückliche Feststellung, dass der Kuchen zum Gnädigmachen des guten Väi diene, erscheint mir in besonderer Hinsicht interessant. Von einer guten Gottheit sollte man doch eigentlich erwarten, dass ihre Gnade und Hilfsbereitschaft nicht erst mittels des heiligen Kuchens erwirkt werden muss. Eine derartige Opfergabe erscheint mir vielmehr einem Wesen gegenüber am Platze, von dem man sowohl Gutes als auch Böses erwarten kann. Die ursprüngliche Motivierung des heiligen Kuchens hängt also vielleicht mit dem doppelten Wesen des Väi zusammen, blieb jedoch auch dann noch bestehen, als man in theologischen Kreisen bereits mit einem guten und einem bösen Väi zu rechnen gelernt hatte. Mehr als eine Vermutung ist das natürlich nicht.

Einmal wird dieser böse Vayu, der, wie wir gesehen haben, mit Astovihāt als Begleiter auftritt, sogar mit diesem identifiziert. So heisst es:

*astovihāt i vāi i vattar kē jūn
stanēt ēiyān gōṣṣēt kū kū dast
apar martōm mālēt būṣūsp; kū
*sūyak afkanēt, lē; kō-š pat
tašm vēnēnd, gyān bē tīnēt u-
marg xʷānēnd.*

Astovihāt ist der böse Väi, der das Leben nimmt, wie es gesagt ist, dass wenn er die Hand auf den Menschen legt, ist es die Schläfrigkeit; wenn er auf ihn seinen Schatten wirft, ist es Fieber; wenn er ihm in die Augen schaut, zerstört er das Leben, und man nennt ihn Tod.

Bundahišn 28, 35-95 a Z.
12 ff. A. 186.²¹

Astovihāt haben wir sonst als einen Diener des Vayu kennen gelernt. Nyberg sagt über Vendidad 5, 8—9: »Astoviḍōtuš est ici le valet qui lie celui qui est destiné à périr».²² Möglich ist aber auch, dass Astoviḍōtuš in gewissen Kreisen lediglich als eine besondere Seite und Gestaltabwandlung des Vayu betrachtet wurde. Die Unersättlichkeit Astovihāts scheint mir ihm eine mehr furchterregende Bedeutung zu geben, als man von einem blossen Diener erwarten kann. So heisst es ja:

²¹ Dr. Wikander erklärt *asūyak* als Hörfehler, als *ka sūyak*, das zu *kū asūyak* wurde.

²² Questions 1931, S. 205.

u Astovihāt kē hamōden dām Und Astovihāt, der die gesamte
ōpārēt u sērih ut dānēt, Schöpfung verschlingt und keine
 Sättigung kennt.

Mēnōkē zrat 2, 117.

Astovihāt ist also der Unersättliche par excellence, und diese seine Eigenschaft unterstreicht die schicksalshafte Bedeutung seines Charakters. Er wird ja als für die ganze Schöpfung unentrinnbar gedacht. Somit ist sein Wesen dem des Vayu ganz ähnlich. Sein Name Astāvīdōtūš zeichnet ihn deutlich als Todesgott aus. Er ist der, »der die Auflösung des Leibes bewirkt«.²¹

Die Wirksamkeit der beiden Götter Vayu und Astāvīdōtūš war also nahe verwandt, und darum war es natürlich, sie nicht als zwei ganz verschiedene Personen zu betrachten, sondern mehr als zwei Wirksamkeitsergüsse derselben Person.

Wie wir bemerkt haben, greift Vayu in das Leben der Menschen bei besonders schicksalschweren Anlässen ein: im Kriege, beim Tode und zuletzt bei der grossen Entscheidung nach dem Tode. Er ist also im eminentesten Masse ein Gott des Schicksals. Diese seine Verknüpfung mit dem Schicksal kommt auch völlig offen und klar zum Ausdruck. Dies geschieht im Mēnōkē zrat, wo gesagt wird:

pursit dānāk ō mēnōke zrat kū
ē ē hān ēiš (i) haē har xʾastak
pahromtom u ē ē hān i apar har
ēiš pātixšāi u ē ē hān i kas
haēš virēxtan nē tuvān.

Der Weise fragte die himmlische Weisheit: Was ist es, das besser ist als jeder Besitz? Und was ist es, das über jedes Ding Herrscher ist? Und was ist es, dem niemand entfliehen kann?

Mēnōkē zrat passaxʾ kart kū
zrat hast i vch haē hamōden
xʾastak i pat gēhān u baxt hast
i apar har kas u har ēiš pātixšāi
u vāi i vattar kē kas haēš v-
rēxtan nē tuvān.

Die himmlische Weisheit antwortete: Die Weisheit ist besser als Besitz jeder Art in der Welt. Das Schicksal ist über jeden Mann und jedes Ding Herrscher. Der böse Vāi ist es, dem es nicht möglich zu entrinnen ist.

K. 43 I Fol. 165 v. Z. 5

Mēnōkē zrat 47.

²¹ Siehe Air. Wb. Sp. 214. Aber Lommel ZI III, S. 223 ff. will den Namen als »der den Leib fesselt« verstehen, was, wie er hervorhebt, gut zu den Angaben über sein Wesen passt.

Der Wortlaut der zwei letzten Sätze mit dem Parallelismus zwischen dem Schicksal als Herrscher aller Dinge und dem bösen Vāi als dem Unentrinnbaren zeigt, dass der böse Vāi und das Schicksal synonyme Grössen sind. Weil der böse Vāi das Schicksal ist, beherrscht er alle Wesen und Dinge, und es ist unmöglich, seiner Macht zu entrinnen. Wird hier der böse Vāi als Schicksals-gottheit geschildert, so ist andererseits auch der gute Vāi ein Gott des Schicksals. Denn in der mittelpersischen literarischen Tradition wird gesagt, dass der Gerechteste von allen der gute Vāi ist, der niemanden begünstigt, den niemand täuschen und betrügen kann und der dem Herrscher wie dem Sklaven unbeirrbar dieselbe Gerechtigkeit widerfahren lässt:

*u haē rāstān Vāi i vēh rāsttar,
kē hēcīh kas āzarm nē, u pārak
nē stanēt u xʾatāi u bandak
rād, apāk ēvak dītikar, rāstih
dārēt.*

Und gerechter als die Gerechten ist Vāi i vēh,²⁴ der gegen niemand Nachsicht zeigt und sich nicht bestechen lässt und gegen Selbstherrscher und Sklaven, den einen mit dem anderen, Gerechtigkeit ausübt.

Mātiyān i Yōist i Fryān
III, 34.²⁵

Nun haben wir in der mittelpersischen Literatur eine interessante Charakteristik des Astovihāt:

*ū har kas bē rasēt Astovihāt
nihān-ravišn, frēštār, kē drōt u
pārak nē stanēt, gōhrīh-kūrih nē
kunēt, anazdihā frāc nasēnēt
martom. haē hūn xʾarrōmanī
pat hān rās apāyēt raftan i
hakarē nē raft. hān ēišk apāyēt
dītan i hakarē nē dīt. gušt u
patkūr apāk avē kas kē frēstan
vyōpūn kartan nē tuvān.*

Zu einem Jeden kommt Astovihāt mit verborgenem Schritt, der Betrüger, der Segenswunsch und Gabe nicht entgegennimmt, edles Handeln nicht tut, unversehens die Menschen vernichtet. Aus diesem strahlenden (Pfad) muss man auf dem Pfade gehen, den man nie gegangen ist. Solches muss man sehen, was man nie ge-

²⁴ Geschrieben:  oder .

²⁵ Hoshang & Haug: The book of Arda Viraf, with Gosht-i Fryano etc. London 1872.

sehen hat. Rede und Prozess ist mit dem, den zu täuschen oder betören nicht möglich ist.

Aogemadačā v. 70—76.²⁶

Die Ähnlichkeit in der Charakterisierung zwischen Astovihāt und Vayu ist unverkennbar. Astovihāt ist ganz ebenso wie Vayu unmöglich zu bestechen. Er ist auch wie dieser der grosse Totenrichter, vor dem man den entscheidenden Prozess zu bestehen hat. Damit werden wir zu der Identifikation der beiden Gestalten zurückgeführt und wiederholen, dass solches Ineinanderübergehen einzelner mit ähnlichen Zügen und Attributen ausgestatteter Gottheiten in der iranischen Religion oft vorkommt und in diesem Falle natürlich sehr naheliegend ist. Von Interesse ist nun, zu sehen, wie dem bösen Totengott Astōviðōtūš ein gewisser Zug richterlicher Erhabenheit hier beigemessen wird. Vielleicht hat er in dieser Hinsicht etwas von dem Wesen seines Genossen Vayu erhalten? Es ist sehr lehrreich, dass der Schicksalscharakter des Vayu sich als ein Zug im Charakter des guten Vāi bewahrt hat und dass sich die erhabene Gerechtigkeit bei ihm wiederfindet. Wir werden später hierüber zu sprechen haben.²⁷

Wir wollen nun auch bemerken, dass der gute Vāi in dem ersten von Nyberg erschlossenen System der transzendenten Schöpfung eine Rolle spielt:

*aš karp i vāi i vch frāč brāhenit,
ōyōn vāi apāyot; hast ke vāi(i)
dērang-χ'atāi frāč gōšōt.*

Dann schuf er die Form des guten Windes, so wie sie dem Winde angemessen ist; einige nennen ihn den laugherrschenden Wind.

Bundahišn A 11, Z. 6;
S. 73, 8 ed. Nyberg.

Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, dass der gute Vāi, *vāi i vch* auch *vāi i dērang-χ'atāi* genannt wurde. Dieses wird ausdrücklich bestätigt durch eine andere Stelle im Bundahišn.²⁸

²⁶ Der Pazendtext ist in den gewöhnlichen Schriftformen des Buchpehlevi umgesetzt.

²⁷ Siehe Kap. VII, 3.

²⁸ Siehe S. 232.

Dieses Epitheton kommt sonst dem höchsten Himmelsherrscher, z. B. Zervan, zu.²⁹ Hieraus ist zu ersehen, dass der gute Vāi als souveräner Herrscher aufgefasst wurde, womit die Angabe in Mātiyān i Yōist i Fryān zusammenzuhalten ist, wonach der gute Vāi eine unparteiische Gerechtigkeit ausübt, also als höchster Richter vorgestellt ist. Der gute Vāi ist also zum höchsten Herrscher emporgestiegen, es ist nicht mehr vom indifferenten Vayu die Rede, sondern der Gott wird als »der gute« charakterisiert. Diese Entwicklung scheint symptomatisch zu sein und wir werden später auf diese Frage zurückkommen.³⁰

Zur Beleuchtung des Wesens Vayus dient auch folgender Abschnitt aus Rām-yašt.

*tan yazanta kainina
yoi anupaeta mašyānam*

*zaranaēne paiti gātrō
zaranaēne paiti fraspāiti
zaranaēne paiti apastarēne
frastarētāt paiti harasman
pāranōbyō paiti zārayažbyō*

*āat him jaidyan
arat āyaptam dazdi.nō
vayuš yō uparo.kairyo
gaž mnānō.paitim vindōma
yvānō sraēstō.kšhrpa*

yō nō hubarstəm harāt

yavata gaya jvāra

frāzaintimā hō vrazryūt

dayrō danto hizuzdō

Ihm opferten die Mädchen,
zu denen noch kein Mann einge-
gangen ist,
auf goldenem Thron,
auf goldenem Kissen,
auf goldenem Teppich,
auf ausgebreitetem Barsman,
mit überfließenden Vollen.

Sie baten ihn:
»Gib uns dies als Gnadengabe,
übermächtiger Vayu,
dass wir einen Hausherrn finden,
(da wir) jung und von schönster
Gestalt (sind),
der uns in guter Pflege halten
möge,
solange wir beide am Leben
sind,
und Nachkommen möge er uns
leisten,
der kundige, kluge(?) und be-
redte Mann.

²⁹ Siehe S. 279.

³⁰ Siehe Kap. VII. 3.

daḍat aībyasēt tat [arat] āyap- Es gab ihnen diesen Erfolg
tom
 etc. etc.

Yašt 15, 39—41.

Wir sehen also aus diesem Abschnitt, dass Vayu auch als Glücksgott auf dem Gebiete der Heirat und des Kindergebärens auftritt, eine Rolle die mit der von Aši gespielten übereinstimmt.²¹ Die noch nicht verheirateten Mädchen erbitten von ihm Mann und Kinder. Diese Seite von Vayus Wesen erinnert auch an die Rolle des Mondes als Herrscher der Fruchtbarkeit.²² Wir finden also hier eine starke Übereinstimmung in dem Wesen dieser Schicksalsgötter — wobei hervorzuheben ist, dass Vayu uns sonst als Kriegs- und Todesgott entgegentritt.²³ Hier aber erweist es sich nun dass er nicht nur Austeiler des Todes sondern als echter Schicksalsgott auch Spender des Lebens ist, ein Zug, der immer wieder im Wesen der Hochgötter zurückkehrt.²⁴

Es gibt auch einige mythologische Traditionen über Vayu, die sich in die spätere Pehleviliteratur hinüber gerettet haben. So heisst es im Dāstān i Dēnik:

frāc hān i fraškart nardīkih Vor der Nähe der Neugestaltung
Sāmān-Kiršāsp kē Dahāk vānēt ist es Sāmān-Kiršāsp, der Dahāk
u Kai-Hōsravē kē haē Vāi i besiegt, und Kai-Hōsrav, der
dērang xʾatāi vītārenet Tās u von Vāi i dērang xʾatāi Tās und
Vēv <i> apākān u apārik čand Vēv, die Begleiter, und die vielen
<i> vazurg hadiyār hēnd fraš- übrigen, die grossen Helfer weg-
kart kartān. kommen lässt, denen das Brin-
 gen der Neugestaltung obliegt.

K. Fol. 133 v. Z. 14 ff.

Dāt. i Dēn. 36, 3.

Ausführlicher werden wir über das Zusammentreffen Kai Hōsravs mit Vayu im Dēnkart belehrt, wo ein Abschnitt von dieser Begegnung handelt.

²¹ Siehe hierüber Nyberg S. 66.

²² Siehe hierüber S. 177.

²³ Siehe S. 191 ff.

²⁴ Siehe die Zusammenfassung in Kap. I, S. 86 ff.

Der 22. Fargard, Airyaman handelt

apar ham-rasitan i Kai-Hōs-
rave u Vāi i dērang-χ'atāi nazd
ō fraškart, pursitan i Kai-Hōs-
rave o Vāi i dērang-χ'atāi apar
zatan i-š cand haē pēsēnikān
kē pat varē u χ'urr apartom but
hand haē martimān, u passax
i Vāi(i) dērang-χ'atāi apar za-
tan i-š avēšān, u pat hān passax
griflan i Kai-Hōsrave Vāi i
dērang-χ'atāi u frāc varēmītan
i o hān i nštr karp u apar
nišastan, u šutan apāk Ērān
hanjumanikān o ānōd kū hīlēt
pat hang Hagišti i gaurvan
amurg u ospēnitān i-š avē hamis
avē-ē *šutan i o ānōd kū šatēt
pat hang Tus i artik rāvēnitār u
ospēnitān i-š avē-ē hamis u avē-ē
*šutan i-š o ānōd kū šatēt
Kai-Apivēh u ospēnitān i-š avē-ē
*raftan i-š hamis avēšān u
andarg vās o ham rasitan i avē
i sūtīmand i perōz-gar Sōkšyāns
u pursitan i haē avē sūdmand
i perōz-gar kū kē mart hēh ke
nišast-ā(h) pat Vāi i apar dē-
rang-χ'atāi kū vāzēn-ā(h) Vāi i
dērang-χ'atāi frāc vašt o hān-
(i) nštrkarp, u guftan(i) Kai-
Hōsrave pat passax o Sōkšyāns
kū az ham Kai-Hōsrave, u bur-
šitan i Sōkšyāns o Kai-Hōsrave
apar kandan i-š hān i *uzdēs-
čār i apar būr i var i Čikēist
u zatan i-š yātūk *Frāsyāp.

1. Von dem Zusammenkommen
des Kai Hōsrav und des lang-
herrschenden Windes nahe an der
Neugestaltung, dem Fragen des
Kai Hōsrav an den langherr-
schenden Wind über sein Schlagen
von so vielen der Früherleben-
den, die unter den Menschen die
höchsten in Ruhm und Glücks-
glanz gewesen sind. 2. Und (von
der) Antwort des langherrschenden
Windes über sein Schlagen
von diesen, und, bei dieser Ant-
wort, Kai Hōsravs Ergreifen des
langherrschenden Windes und
(dem) Verwandeln von ihm in
Kamelgestalt und sein Reiten und
Gehen mit den iranischen Scha-
ren dorthin, wo er in einer Höhle
den unsterblichen Hagišti gaur-
van loslässt(?), und sein Be-
freien(?) von ihm, samt seinem
Kommen dorthin, wo er in einer
Höhle Tus, den Krieg-in-Gang-
Setzer(?) loslässt(?), und seinem
Befreien(?) von ihm, samt seinem
Kommen dorthin wo er verlässt
Kai Apivēh, und seinem Befrei-
en(?) von ihm. 3. Und von sei-
nem Gehen zusammen mit diesen
auf dem Weg zum Zusammen-
kommen mit dem nutzbringen-
den Sieger Sōsyāns und seinem
Fragen von diesem nutzbringen-
den Sieger: »Was für ein Mann
bist du, der du auf dem oben
langherrschenden Wind sitzt,

sodass du den langherrschenden Wind fahren machst, in diese Kamelgestalt verwandelt», und (dem) Sagen des Kai Hōsrav in Antwort zu Sōšyāns: »Ich bin Kai Hōsrav«, und (dem) Preisen des Sōšyāns von Kai Hōsrav wegen seines Zerstörens des Götzentempels, der am Ufer der Čēčist-See liegt, und seines Erschlagens des Zauberers Frāsyāb.

Dēnkart IX 23, 1—5 ed.

Madan 817 Z. 12 ff.²¹

In diesem Bruchstück eines alten, mythologisch gefärbten Textes sehen wir, wie Vāi i dērang-γ^atāi zuerst als unerbittlicher Todesgott gedacht ist. Er wird befragt »über sein Schlagen von so vielen der Früherlebenden, die unter den Menschen die höchsten in Ruhm und Glücksglanz gewesen sind.« Augenscheinlich wird Vāi i dērang-γ^atāi hier als eine feindselige Macht betrachtet. Das Epitheton dērang-γ^atāi, das — wie wir gesehen haben — in späteren Zeiten lediglich dem Vāi i vēh beigelegt wird, kommt also hier dem Vāi überhaupt zu. Demnach ist Vāi hier als die alte übermächtige Gottheit Vayu aufzufassen, die über Leben und Tod herrscht. Um so befremdlicher wird aber, im Licht dieser Deutung gesehen, das Auftreten Kai Hōsravs, der den mächtigen Gott ganz respektlos behandelt und ihn als Reittier benutzt. Diese Benutzung einer eigentlich böswilligen Gottheit als Reittier erinnert ja lebhaft an die Geschichte von Tazmōruw und Ahriman.²² Nun ist es gewiss ziemlich eigentümlich zu sehen, wie in der Tradition, die im Rāmyašt vorliegt Tazma Urupi (Tazmōruw) sich diese Behandlung des Ahriman von Vayu erbittet, der ja selbst in der angeführten mitteliranischen Erzählung derselben Malträtierung zum Opfer fällt. Dies alles beweist natürlich nur, dass wir hier einen festen Typus des mächtigen kraftvollen Helden und eine mit typischen Einzelheiten aus-

²¹ Zum Text ist zu bemerken: Die Bedeutung von *ōspēnātan* ist zweifelhaft; geschrieben: *𐬵𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬀*; *katēt*, siehe Bailey, BSOS VII, S. 777.

²² Siehe hierüber Christensen, *Le premier homme* I, S. 134 ff.; 184 ff.

gestattete Erzählung seines Kampfes mit einer böswilligen Gottheit vor uns haben. Dieser Mythos hat in verschiedenen Kreisen verschiedene Mitspieler gefunden. Die Erzählung von Kai Hōsraṇ und Vāi ist aber lehrreich, weil hier jene Einstellung zutage tritt, die Vāi i dērang-χ'atāi als eine anscheinend ganz böse Gottheit kennt, während wir ja sonst die Gleichsetzung Vāi i vēh = Vāi i dērang-χ'atāi gefunden haben. Eben weil Vayu eine Schicksalsmacht ist, kann man ihn sowohl als eine gute wie auch als eine böse Gottheit auffassen.

Für das Verhältnis Kai Hōsraṇs zu Vayu könnte vielleicht ein Passus im Rāmyašt etwas von Interesse bieten:

<i>tm yazata</i>	Ihm opferte
<i>aureasārō daijhuṇaitiṣ</i>	der Landesherr Arvasāra
<i>avi spaētiniṣ razurō</i>	am Weissen Walde
<i>upa spaētitom razuram</i>	beim Weissen Walde
<i>upa vi m aidom razuraya . . .</i>	in der Mitte des Waldes . . .
<i>nom jaidyaṭ</i>	Er bat ihn:
<i>avaṭ āyaptam dazdi me</i>	»Gib mir dies als Gnadengabe,
<i>vayuk yō uparō kairyo</i>	übermächtiger Vayu,
<i>yaṭ nū nōit niṣanūt</i>	dass uns nicht erschlage
<i>arša airyanam dahyuncm</i>	der Mann der arischen Länder,
<i>zšairōi hankramō haosrava</i>	der Vereiniger des Reiches,
	Haosravah,
<i>yaḍa azom uzayeni</i>	dass ich entgehe
<i>hača kavōiš haosravayhahe</i>	dem Kavi Haosravah.»
<i>janūt tm kava haosrava</i>	Ihn erschlug der Kavi Haosravah
<i>ēispe aire razuraya . . .</i>	Im »Vispe aire-Walde«.

Yašt 15, 31—32.

Wir sehen also hier, dass der Feind des Kavi Haosravah vor dem Kampfe dem Vayu opfert, doch ohne Erfolg, denn er wird von Haosravah geschlagen. Es scheint hier angedeutet zu sein, dass Kavi Haosravah in einem gewissen Gegensatz zu Vayu steht. Doch könnte wohl eine Lücke vorliegen, so dass in dem Yašt hier, ähnlich wie in dem Abschnitt über Dahaka (§§ 19—25), erzählt wurde, dass Vayu dem Arvasāra den Erfolg nicht zuteil werden liess, und weiter, wie Haosravah dem Vayu opferte und den Erfolg

erlangte. Bemerkenswert ist allerdings, dass Feinde der gläubigen Zoroastrier dem Vayu opfern, wie im Rāmyašt erzählt wird. Und besonders befremdend ist es, dass wir den Bösewicht Dahāka als einen Verehrer des Vayu dargestellt finden, sei es auch als einen Verehrer, dem die Gottheit keine Gunst oder Gnade zuwendet. Immerhin können wir sagen, dass die Verehrung Vayus eine zoroastrische Legitimation wohl nötig hatte.

In der späztzoroastrischen Überlieferung wird natürlich der gute Aspekt des Vayu, *vāi i vōh*, nur als ein Attribut Ōhrmazds aufgefasst (Bd. I, A. 32). Aber es hat sich eine Tradition aus anderen Kreisen bewahrt, die sich aus dem Zusammenhang deutlich heraushebt:²²

*ciyōn gōšēt ku vāi hān(i) andar
har dō dām pityār bē barēt
χēškūrih, ē-š dāt spēnāk-mēnāk
kē-ē ganāk-mēnāk*

Wie es gesagt ist: Die Pflicht des Vāi ist es, die Gegner zu verfolgen, die sich in den beiden Schöpfungen finden, in der des Wirksamen Geistes und in der des lösen Geistes.

Bd A. 31, Z. 16 ff.

Hier ist Vāl der Herrscher über die beiden Gegner, die sich in den beiden Schöpfungen finden, also über Ōhrmazd und Ahriman. Die Spuren der einflussreichen Stellung des alten Vayu haben sich also hier in der in spätere Überlieferung eingefügten Tradition deutlich erhalten.²³

Dass Vayu in der alten Zeit als eine wirkliche, lebendige, ins Leben der Menschen eingreifende Gottheit empfunden wurde, geht natürlich schon aus dem Bilde hervor, das seine Verehrer sich von ihm gemacht hatten. Man muss hierbei immer die Tatsache im Auge behalten, dass er der Gegenstand eines wirklichen Kultus mit Opferhandlungen und Opfergesängen gewesen ist. Sein Opfergesang ist ja der 15. Yašt, in welchem auch auf die ihm dargebrachten Opfer selbst hingedeutet wird. Ausserdem wird auch ausdrücklich von den Opfern und Gesängen erzählt, die dem Vayu dargebracht wurden. Dieser Umstand, dass ihm ein wirklicher Kultus zuteil wurde, ist wichtig, weil er klarlegt, dass man in diesem Falle keineswegs von einem »deus otiosus«, der über jeg-

²² Siehe Questions 1929, S. 296.

lichen Kultus erhaben wäre, sprechen kann. Dies möchte ich mit allem Nachdruck hervorheben.

Für die Geschichte der Vayu-Religion ist m. E. die folgende Stelle von grösster Bedeutung:

*təm yazata
yō dadvā ahurō mazdā
airyēne varjahi varhuyā dāi-
tyayō
zaranaēne paitī gātō
zaranaēne paitī fraspāiti
zaranaēne paitī upastōrēne
frastōstāt paiti barismən
par.mōbyō paiti γzāruyatbyō*

Ihm opferte
der Schöpfer Ahura Mazdah
in arischem Gebiete der guten
Dātya,
auf goldenem Thron,
auf goldenem Kissen,
auf goldenem Teppich,
mit ausgebreitetem Barsman,
mit überfliessendem Vollen.

*nom Jaidyat
avat āyaptəm.dazdi.mē
vayuš yō uparō.kuiryō
yadā azəm nījanāni
ayrahe mainyus dāmanəm
nācēis avat yō spōntahe*

Er bat ihn:
»Gib mir dies als Gnadengabe,
übermächtiger Vayu,
dass ich vernichte
des bösen Geistes Geschöpfe
nicht aber eines des wirksamen.

*daḍaṭ ahmāi taṭ [avat] āyaptəm
vayuš yō uparō.kuiryō
yadā tā upayhacaṭ
yō dadvā ahurō mazdā*

Es gab ihm diesen Erfolg
der übermächtige Vayu,
dass er dies erlangte,
der Schöpfer Ahura Mazdah.

Yast 15, 2—4.

Ahura Mazdah selbst tritt als Bittsteller vor den »übermächtigen Vayu« hin. Mit vollständiger Opferzurüstung und unter Wahrung aller Regeln des Kultus bringt er dem machtvollen Herrscher Vayu ein Opfer dar, um seine Bitte von ihm erfüllt zu sehen. Und worin besteht nun diese Bitte? Ahura Mazdah wünscht, dass es ihm verstattet sein möge, die Geschöpfe Ahra Mainyus zu vernichten! Ahura Mazdah und Ahra Mainyus tragen also als ebenbürtige Gegner ihren Kampf aus. Um sich den Sieg zu sichern, wendet Ahura Mazdah sich bittend und opfernd an den »übermächtigen Vayu«, der hier also ganz als der souveräne Oberherrscher auftritt, der über die Vertreter der streitenden Gegensätze

— Gut und Böse — Ahura Mazdah und Ahra Mainyu, erhaben ist. Dies erinnert uns an die schon angeführte Tradition im Bundahišn: »Die Pflicht des Vāi ist es die Gegner zu verjagen, die sich in den beiden Schöpfungen finden, in der des wirksamen Geistes und in der des bösen Geistes«.

Nun hat sich aber die Vayu-Religion mit der siegreich vordringenden Ahura Mazdah-Verehrung auseinandersetzen müssen. Die zitierte Stelle Yašt 15, 2—4 scheint mithin aus Kreisen zu stammen, die sowohl dem alten Gott Vayu wie auch dem neuen Gott Ahura Mazdah Verehrung zollten. Sichtlich hat hier der alte Gott noch die Oberhand, denn ihm opfert der neue Gott Ahura Mazdah. Tatsächlich aber wird Ahura Mazdah dadurch als der in dieser Welt aktiv wirksame Gott aufgefasst, während Vayu als Oberherrscher mehr in den Hintergrund und in eine gewisse Passivität zurücktritt. Es wird auch erzählt, dass Vayu sich dem Wunsch des betenden Ahura Mazdah willfährig gezeigt und ihm den erbetenen Erfolg gewährt habe. Vayu wird hier als der Austeiler von *āyapta-* im eminentesten Grade gezeichnet. Dass Ahura Mazdah die Geschöpfe des bösen Geistes vernichtet, geschieht nur, weil er sich von Vayu *āyapta-* erbittet und auch erhält. Hier scheint sich in diesem kleinen Teile ein Stück — wir könnten vielleicht so sagen — Vayutheologie erhalten zu haben. Von Theologie zu sprechen scheint mir nicht unberechtigt, denn in der Tat liegt ja hier eine vermittelnde Spekulation vor. Vayu und Ahura Mazdah sind ja von Anfang an zwei selbständige Gottheiten gleichen Charakters. Diese auf eine Vermittlung zwischen beiden Gottheiten gerichtete theologische Bemühung scheint in verschiedenen Gegenden sehr verschiedenartige Resultate gezeitigt zu haben.²² Im offiziellen Zoroastrismus ist Vayu natürlich nur eine Nebenfigur neben Ahura Mazdah, aber tatsächlich hat er in gewissen Kreisen wirklich eine bedeutende Stellung auch im Vergleich mit Ahura Mazdah gehabt. Dass das der Fall gewesen ist, geht aus diesem Stück ausgleichender Theologie hervor, derzufolge Vayu sogar im Verhältnis zu Ahura Mazdah der »Übermächtige« im wahren Sinne des Wortes geblieben ist. Später aber werden die Rollen ganz vertauscht. Im Bundahišn ist Vayu nur ein Attribut Ohrmazds:

²² Siehe hierüber Kap. VII. 3.

*ōhrmazd ... vāi i vēh yāmak
i zarrēn sēmēn gōhr-pēsīt u
ālgōnakān vasrang patmōyzt brah-
mak i artēštārīh ēē upar raftār
haē pas <i> dušmanān pat
pityārak zatan u dām pānakīh
kartan — ... — pat ēn kū kē
artik-sar bē kunēt dām i ōhr-
mazd hamē afzāyēt hān <i>
ganāk-mēnōk apasihēnēt.*

Ōhrmazd ... er zog an Vāi i vēh,
ein Kleid aus Gold und Silber,
mit Edelsteinen besetzt und roten
Farben von vielem Aussehen, An-
zug des Kriegerstandes, der zur
Aufgabe hat, die Feinde zu ver-
folgen, die Gegner zu schlagen
und den Schutz der Schöpfung
auszuüben — (folgt die Aussage
über Vāi) — deswegen weil der-
jenige, der den Kampf zu Ende
bringt, die Schöpfung Ōhrmazds
stärkt, die des bösen Geistes aber
vernichtet.

Bd. 31, Z. 13.

Hier bekleidet sich also Ōhrmazd mit Vayu, um den Streit gegen Ahriman führen zu können. Vayu als Gott der Krieger hat ja die Macht über die beiden Schöpfungen (was ja auch ausdrücklich in dem dann gegebenen Zitat über ihn festgestellt wird). Will Ōhrmazd also der eigenen Schöpfung wirksame Hilfe leisten und der des Ahriman Schaden antun, muss er als Vayu, als Kriegergott auftreten, als Führer im Kampfe der guten Schöpfung wider die böse Schöpfung, die vernichtet werden soll. Die spätere Zusammenschliessung zwischen Ōhrmazd und Vāi geht vielleicht aus der objektiven Ausdrucksweise hervor: es ist von *dām i ōhrmazd* und *hān i ganāk-mēnōk* die Rede, nicht von *dām i xʷēs*. Interessant ist zu sehen, dass Ahura Mazdah, weil er seinem Wesen nach ein Gott für die Priester ist, nicht selbst als Krieger auftreten kann.³⁹

Von grossem Wert für unsere Kenntnis von der Ausbreitung der Vayu-Religion ist eine Angabe im Rām-Yašt:

³⁹ Ich glaube die Konstruktion folgendermassen fassen zu können: *vāi patmōyzt ... pat ēn, kē, kē artik sar bē kunēt, dām ... afzāyēt ... apasihēnēt* worin *kē* das Subjekt zu den Verbformen *kunēt ... afzāyēt ... apasihēnēt* ist. So genommen könnte hier auch eine allgemeine Aussage stecken: «Weil, wer ... bringt ... stärkt ... vernichtet.» In diesem Zusammenhang scheint die oben gegebene Übersetzung den Sinn der Stelle besser zur Geltung zu bringen.

⁴⁰ Siehe S. 247.

<i>təm yazata nūre.manā kərəsāspō</i>	Ihm opferte der manhaft gesinnte Kərəsāspa
<i>upa gudəm apayīšrəm</i>	Am Guda, dem Abfluss
<i>vayhayā mazdadātayā</i>	Der mazdageschaffenen Rahā.
	Yast 15, 27.

Kərəsāspa opfert an einem Nebenfluss des Jaxartes, denn Rahā ist, wie Nyberg erwiesen hat, mit Jaxartes identisch.⁴¹ Weiter ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass Kərəsāspa vielleicht auch anderswo mit Vayu in Verbindung gebracht wird. Es wird nämlich in der Länderliste im Vendidad gesagt:

<i>haptaθm asayhamča sōiθra- nəmča</i>	Als das siebentbeste der asah- und nəmča
<i>vahištəm frādwərəsəm azəm yō ahurō mazdā vaēkarətəm yim dužakō.sayanəm.</i>	<i>sōiθra-</i> Gebiete schuf ich, Ahura Mazdah, Vaēkarəta, wo die Heimat des Igels ist.
<i>āta ahe paityōrəm frākrəntat aγrō mainyuš pouru.mahrkō pairikəm yəm xnaθaite yā upayhačat kərəsāspəm</i>	Aber ihm schuf als Landplage Angra Mainyu, voll von Tod, die Pairika xnaθaite, die sich zu Kərəsāspa gesellte.
	Vendidad 1, 9.

Nach Nyberg muss *vaēkarəta* »von Vayu geschaffen« bedeuten, was wohl als einleuchtend betrachtet werden muss.⁴² Weil Kərəsāspa am Jaxartes dem Vayu geopfert hat, will Nyberg Vaēkarəta in diese Gegenden verlegen.⁴³ Er hebt hervor, dass Vayu eine Gottheit bei dem Fryāna-Stamme gewesen sein muss, weil Kərəsāspa der grosse Heros dieses Stammes ist.⁴⁴ Kərəsāspa ist jedoch auch in Sagistān ein grosser Held gewesen, und die spätere Tradition verlegt ja bekanntlich die Herrschaft der Nachkommen des Kərəsāspa nach Zābul.⁴⁵ Nun sagt aber die Pehlevi-übersetzung:

⁴¹ Nyberg, S. 261, vgl. S. 300.

⁴² Nyberg, ib. S. 317., vgl. S. 300.

⁴³ Nyberg, ib. S. 317.

⁴⁴ Siehe hierüber Nyberg ib. S. 300 ;308; 317.

⁴⁵ Siehe hierüber Spiegel, Er. Alterth. Kunde 555 ff.

*haftom hač gyākān u rōstākān
im pahrom frāc brihēnit man
kē Ōhrmazd ham Kāpul i duš-
sāyak; u-š sāyakih ēt kē sāyak
*i draztān pat tan vat, hast kē
hān i kōfān gōβēt. u-š pat hān
i ō patyārahk frāc kīrrēnit
ganāk mēnōk purr mark, hān
i parik kāmukih, hān i uzdōs-
parastih, kē-š apar apākēnit
Krišāsp kū-š ō(h) kart avēšān-iē
ō(h) kunēnd nē pat dāt.*

Das siebentbeste von Plätzen und Ansiedelungen, die ich, Ōhrmazd, schuf, ist Kābul mit schlechtem Schatten, und sein Beschattet-sein ist, dass der Schatten der Bäume für den Körper schlecht ist; einige sagen »derjenige der Berge.« Darauf schuf dagegen als Landesplage Ganāk Mēnōk, voll von Tod, diese Pairika-begierde, diese Götzenanbetung, die sich an Krišāsp hing, d. h. sie verkehrte mit ihm, und sie (die Leute) handeln so nicht nach dem Gesetz.

Vendidad ed. Spiegel S. 4
Z. 8.

Bundahišn hat:

haftom ... dāt hast kēvulistān

Bd. A. 206 Z. 13 ff.

Weiter lebt ja Kōrēsāspa in dem Lande Kābul:

*Kāpul hērpāt-ē bāt ham
kē *Miθr u *Māh pat pušt
hāh.*

Der Hirbad von Kabul war ich,
(die Stadt) die von Miθr und Māh
beschützt ist.

Nyberg, Légende de Keres-
aspa S. 340.

Kōrēsāspa bezeichnet sich also als *hirbad* von Kābul, ein Titel (*hirbad*), den nach der arabischen Eroberung viele iranischen Kleinfürsten sich beilegen.⁴⁶ Kābul als Zentrum der Verehrung von Vayu, Vāta, Mithra und Māh kann in den Augen der strengen Mazdaisten nur als ein Götzensitz bezeichnet werden.

In der Pehleviübersetzung der Vendidad-Stelle wird also Vačkōrēta mit Kābul identisch gesetzt. Dies hat wohl seinen Grund darin, dass, wie gesagt, die Sippe Kōrēsāspas in der Nähe ihre Heimat hatte, — Kābul war ihr steuerpflichtig und Kōrēsāspa

⁴⁶ Siehe hierüber Christensen L'Iran sous les Sassanides S. 114.

ist ja Hirbad von Kabul. Von Interesse ist hier die erklärende Glosse, *hān i uzdēs-parastih*, denn die Götzenanbetung, die hier in Verbindung mit Kərəsāspa erwähnt wird, ist auch sonst im Pehlevischrifttum mit der Sippe Kərəsāspas verbunden. So heisst es z. B.:

hān divyarakih

Sām hamē kart avēšān-iē

hamē kunēd.

diese Dämonanbetung

übte Sām immer aus, und diese

üben es immer noch aus.

Bd. fol. 105 Z. 15 ff. A. 206.

Sām (d. i. Kərəsāspa⁴¹) und die nach ihm in Sagistān wohnenden werden also der Dämonen- und Götzenanbetung beschuldigt. Tatsächlich hat ja diese Gens einen ganz anderen Kultus als die zoroastrische gehabt. Dieser Tatsache scheint man sich in den theologischen Kreisen des Sassanidenreiches bewusst gewesen zu sein.⁴² Nun sehen wir ja den Kābulbeherrscher Kərəsāspa und seine Nachkommen als Dēv-Anbeter auftreten. Kərəsāspa ist überhaupt in der zoroastrischen Tradition eine verdächtige Gestalt, wie wir aus den Erzählungen über ihn ersehen können. Wir kommen später im Zusammenhang mit dem Gotte Vāta auf diese Frage zurück. Hier bemerken wir nur, dass die Verehrung von ursprünglich nicht-mazdaistischen Gottheiten allem Anschein nach im östlichen Iran sehr stark gewesen ist, weil die spätere Tradition darüber eine lebendige Erinnerung bewahrt.

Im Rāmīyāst finden wir aber, dass die Verehrung Vayus zoroastrisch legitimiert ist, was ja auch besonders nötig war. Der Yašt erzählt nicht nur von mehreren Heroen — bisweilen nicht-zoroastrischer Herkunft — die dem Vayu huldigten,⁴³ sondern er gibt auch an, dass die Frau des Königs Vistāspa vor der Ehe dem Vayu opferte. Damit wollte man sicherlich den Vayu als eine Gottheit bezeichnen, die auch in zoroastrischen Kreisen günstige Aufnahme fand, wenngleich sie dort nur als untergeordnet betrachtet wurde. Aber die Angabe besagt wohl auch, dass Vayu in dem Fryāna-Stamm verehrt wurde. Es scheint,

⁴¹ Siehe für diese Identität Spiegel I, S. 562; Nöldeke Ir. Nationalepos, S. 10.

⁴² Vgl. auch das von Spiegel I, S. 570 f. Gesagte.

⁴³ Vgl. das S. 206 f. gesagte.

als ob Vayu hier Opfer dargebracht werden, damit er die Ehe segnen möge. Diese Seite des Gottes haben wir schon kennen gelernt.²⁰ Es wird gesagt:

aom jaiḍya!

avaṭ āgaptm dazdi.mē

vayuṣ yō uparō.kairyā

yaṭ bavāni frya friḍa paiti.zanta

nmāne kavōiš vištāspahe

Sie bat ihn:

gib mir dies als Gnadengabe,

Übermächtiger Vayu,

Dass ich lieb, geliebt, willkommen
sei

Im Hause des Kavi Vištāspa.

Yast 15.36.²¹

Weil Vayu hier und auch sonst mehr die glückspendende Seite seines Wesens hervorkehrt ist es gut verständlich, dass er mit Rāman²² identifiziert wurde. Es heisst ja im Bundahišn: »Rām ist der, den man Vāi i vēh, den langherrschenden, nennt ... Man nennt ihn Rām, weil er der ganzen Schöpfung die Freude (*rānišn*) gibt.«²³ Dieser gute Aspekt des Vayu, als Rām aufgefasst, gibt nicht nur Freude, sondern auch Ruhe und Resignation. »Wenn Vāi i vattar dem Körper das Leben entnimmt, nimmt es Vāi i vēh entgegen und gibt Resignation.«²⁴

So finden wir immer wieder dasselbe schillernde Wesen bei Vayu. Einmal fasst man seine gute Seite ins Auge und identifiziert ihn mit Rāman, einmal die böse und setzt ihn mit Astō-viḍōtus gleich. Sehr schwankend ist dabei die Auffassung, wie man den sozusagen indifferenten Vayu, Vāi i dērang-χ²⁵atāi, beurteilen soll. Dieser wird auch — wie wir gesehen haben — teils als gutes, teils als böswilliges Wesen vorgestellt. Das lag daran, dass eben der übermächtige Gott Vayu auf beiderlei Weise wirkte. Das Epitheton »langherrschend« war nun einmal so fest mit Vayu verknüpft, dass es mit ihm verbunden blieb, auch wenn er nur als böswilliger Dämon auftritt, wie in der Kai Hōsraṇ-Geschichte.

Werfen wir schliesslich einen Blick auf die Eigennamen, um vielleicht einige mit Vayu zusammengesetzten zu finden, so ist das Resultat sehr mager. Es gibt in dem iranischen Namenbuch

²⁰ Siehe S. 202 f.

²¹ Das Metrum ist in der vorletzten Zeile etwas verflüchtig.

²² Über Rāman siehe z. B. GIRPh 2, 643.

²³ Der Text ist hier S. 232 gegeben.

von Justi nur einen sicheren solchen Namen, nämlich Väibuzt = »Von Vayu erlöst«. Dieser ist ein Priestername, der im kleinen Bundahišn Kap. 33 in den Genealogien vorkommt.⁴ Weiter haben wir den Namen Vaëkərəta, der oben behandelt wurde.⁵ Eine Erklärung dafür, dass Vayu in der Namensgebung so selten vorkommt, ist schwer zu geben. Tatsächlich spielen hier viele Gottheiten eine grosse Rolle, welche sonst nicht im entferntesten so wichtig sind wie Vayu. Ehe wir ein abschliessendes Urteil über Vayu geben, gehen wir zu einer anderen atmosphärischen Gottheit über, nämlich zu dem Windgotte Vāta.

⁴ P. T. I S. 146 f.

⁵ Siehe S. 211.

2. Vāta.

Neben Vayu tritt im Awesta eine andere Bezeichnung des Windes, *vāta-*, auf.⁵ So heist es in *Mihryašt*:

<i>ātaraθra fraorisyeiti</i>	Dahin wendet sich
<i>mīθrō yo vouru.gaoyacitiš</i>	Mithra, der weite Fluren hat,
<i>haθra vāta vərəθrājanō</i>	zusammen mit dem siegreichen
	Vāta,
<i>haθra dāmōiš upamanō</i>	zusammen mit Dāmōiš Upamana.
	Yašt 10, 9.

Wir sehen hier Vāta in Gesellschaft mit Mithra und Dāmōiš Upamana auftreten. Als Mithra's Gefährte tritt der Wind auch an einer anderen Stelle in diesem Yašt auf:

<i>vātō tpm arštem baraiti,</i>	Der Wind führt den Speer fort,
<i>gaṃ aṇhyeiti avī.mīθrōiš</i>	Den der Mithrafeind schleudert.
	Yašt 10, 21.

Hier sehen wir also, dass Vāta als Mithras Gehilfe fungiert, indem er als typische Schicksalsmacht auch den guten Speerwurf zunichte macht.⁶ Ganz wie Mithra die Anstrengungen seiner Feinde zu täuschen vermag, so auch sein Gefährte Vāta, der gewissermassen als Trabant und Helfer dem Mithra zur Seite steht. Wir fanden oben, dass Vāta das Epitheton *vərəθrājan* trägt. Dies geschieht in der Wendung *haθra vāta vərəθrājanō*, die auch in anderen Yašts auftritt. So kommt sie auch Yašt 12, 4 in Verbindung mit der Selbstverkündigung Ahura Mazdahs vor, ebenso wie Yašt 13, 47 in der Gesellschaft von Mithra, Rašnu und Dāmōiš Upamana. Wir entnehmen hieraus, dass Vāta gewöhnlich zusammen mit *Dāmōiš Upamana* erscheint, und zwar entweder im Gefolge Mithras (Yašt 10, 9; Yašt 13, 47) oder in dem des Ahura Mazdah (Yašt 12, 4). Als bedeutungsvoll zu beachten ist auch

⁵ Air. Wb. Sp. 1408.

⁶ Vgl. S. 102 f.

das, was der Kontext über den Zusammenhang zu sagen hat, in dem Vāta vorkommt. Wir finden dann — wie schon erwähnt — dass im Mihryašt Vāta in den Kampf eingreift und ihn zu entscheiden hilft. Von Interesse sind auch die anderen Stellen:

aētaŋ tē jasāni arayhe

Dann will ich dir zu Hilfe kommen,

*azəm yō ahurō mazdā
avi auaŋ varō azdātəm
avi ātrəmēa barəməāča
avi parənyəm viyžārayeintīm
avi raoynyəm varayhom
āzuitimēa urvaranəm
haθra vāta varəθrājanō*

ich der weise Herr,
zu dem dort angestellten Ordal
zu dem Feuer und dem Barsman
zu dem vollen Überfließenden
zu dem Butterschmalz des Ordals
und zu der Pflanzenspeise,
zusammen mit dem siegreichen
Vāta

*haθra dāmōiš upamanō
haθra kavaēm xʾarəno*

zusammen mit Dāmōiš Upamana
zusammen mit dem Kavischen
Glücksglanz

haθra saoke mazdadaite

zusammen mit der mazdageschaffenen Glut.

Yašt 12, 4.

Diese Stelle ist andernorts kommentiert.¹ Hier interessiert uns nur, dass Vāta beim Ordal anwesend ist und dabei eingreift. Also betätigt sich Vāta auch hier in einem schicksalschweren Zusammenhang. Wir wenden uns der letzten Stelle zu. Darin ist von der Wirksamkeit der Fravašis die Rede. In der Schlacht kämpfen die Fravašis mit. Dann heisst es ²:

*yaŋ hiš antara vīdō fravāiti
barō.baodō mašyānəm*

Wenn zwischen sie Vāta fährt
den Geruch der Männer mit-
bringend,

tē narō paiti.zānənti

nehmen ihn diejenigen Krieger
günstig auf,

yāhva vərəθra.baodō

die Witterung für den Angriff
haben

¹ Siehe S. 258 f. Für *saoka* siehe Air. Wb. Sp. 1549, hier eine Gottheit. Die Bedeutung dürfte sowohl »Glut« als »Nutzen« in sich schliessen.

² Auch v. 45 ist natürlich metrisch. Das Schema scheint 9 + 8 + 8 + + 6 + 8 + 9 + 8 + 8 + 8 zu sein. Zu lesen: *maš(i)yanəm, fravahrib(i)yō*.

*te āhyō fr̥r̥stā fr̥r̥m̥eainti
aśam̥am̥ vayukibyo sūrābyō*

*spantābyō fravašibyo,
dax̥tayāt parō ahyūyāt
uzgar̥m̥yāt parō hāzue.*

yatūra vā dīš pauva fr̥yazente

fraor̥at̥ fraz̥ni ari manō

**vrazdātōt̥ ahyūyāt̥ hata
ātaraθra fraorisinti
uyrā aśam̥am̥ fravašayō*

hadr̥a midrāca rašm̥ca

*uyraça dāmōiš upamana
hadr̥a vāta vərəθrāyana*

Die Ihnen Gaben darbringen
der Frommen guten, helden-
haften
wirksamen Fravashis,
ehe sie das Schwert gezückt
ehe sie den Arm ausgereckt
haben.

Welche von beiden sie zuerst
anbeten,
willig, mit besorgtem Sinn und
verlangender Seele,
mit wünschendem Gemüt,
dahin wenden sich
die starken Fravashis der From-
men
zusammen mit Mithra und
Rašnu
mit Dāmōiš Upamana
zusammen mit dem siegreichen
Vāta.

Yast 13, 46—47.

Man kann also notieren, dass Vāta in die kriegerische Auseinandersetzung eingreift, indem er den die Schlacht entscheidenden Fravašis zu Hilfe kommt. Er gibt ihnen an, welche von den Männern »Witterung für den Angriff haben«. Weiter steht Vāta hier wieder in der Begleitung Mithras und Dāmōiš Upamanas auf der von den Fravašis begünstigten Seite. Vāta führt die »Angriffswitterung« mit sich, wird siegreich genannt, und bringt tatsächlich den Sieg. Darum nimmt es nicht Wunder, dass Vərəθrāyna (der Sieg) in Gestalt von Vāta erscheint, wie dies im Bahrāmyast der Fall ist:

ahmūt̥ paōiryō h̥jusat̥ vazam̥nō

*vərəθrāyṇō ahvradāt̥
vātahe kahr̥pa daršyōiš
sr̥rahe mazdadāt̥ahe*

Zu ihm kam zum erstenmal her-
beigefahren
der ahurageschaffene Vərəθrāyna
in der Gestalt des starken Vāta
des schönen mazdageschaffenen.

<i>vohu xʾarəno mazdadātəm</i>	den guten mazdageschaffenen Glücksglanz
<i>barət xʾarəno mazdadātəm</i>	brachte er, den mazdageschaffenen Glücksglanz,
<i>baēšazəm uta amamča</i>	Heil und Kraft.

Yašt 14, 2.

<i>āat ahmāi amavastəmō</i>	Da zu ihm der Kräftigste:
<i>amā ahmī amavastəmō</i>	An Kraft bin ich der Kräftigste.
<i>vorədra ahmī vorədravastəmō</i>	An Sieg bin ich der Siegreichste.
<i>xʾarəmaṇha ahmī xʾarəmaṇhas- təmō</i>	An Glücksglanz bin ich der Glücksglanzreichste.
<i>yānā ahmī yānavastəmō</i>	An Gunst bin ich der Günstigste.
<i>saoka ahmī saokavastəmō</i>	An Glut bin ich der Glutreichste.
<i>baēšaza ahmī baēšazyōtəmō</i>	An Heil bin ich der Heilendste.

Yašt 14, 3.

Vərəθraϥna tritt uns hier seinem Namen entsprechend, als typische Glücksgottheit entgegen. Er bringt *xʾarəmaṇh*, *baēšaza*- und *amā*-. In den Selbstprädikationen von dem Typus, den wir schon kennengelernt haben,* kommt dieser sein glücksbringender Charakter noch deutlicher zum Ausdruck. Zugleich wird der Allmachtcharakter seines Wesens betont. Er ist derjenige, der am meisten mit Kraft, Sieg, Heil und Glücksglanz begabt ist. Diese Sieges- und Glücksgottheit erscheint in der Gestalt des Vāta. Vərəθraϥna ist also seinem Wesen nach mit Vāta identisch. Vāta ist nicht nur *vərəθraϥan*-, sondern auch *Vərəθraϥna*, denn er ist deutlich ein Aspekt seines Wesens. Vāta ist als eine Siegesgottheit und als eine Glücksgottheit gedacht. Er ist mithin ein typischer Schicksalsgott.

Eine interessante Beleuchtung bietet eine andere Avesta-Stelle:

<i>vātahe huδāyhahe</i>	Der wohltuende Wind,
<i>aδarahe uparahe</i>	der oben geht, der unten geht,
<i>fratarəhe pašēqiθyehe</i>	der vorne geht, der hinten geht,
<i>nairyayā haṃ.vərətōiš</i>	und die männliche Tapferkeit.

Sihročak 1, 22.

* Siehe hierüber S. 189 ff.

Wir finden hier eine Formel, die auf die Allmacht des Windes hindeutet. Der Wind wirkt überall, seiner Macht und Wirksamkeit ist keine Grenze gesetzt. Interessant ist zu bemerken, dass mit Vāta zusammen auch der Tapferkeit, *hqm.varstay-*, gehuldigt wird. Nyberg hat ja in Anschluss an Hertel in dem Windgott Vayu einen Gott der Krieger erblicken wollen.¹⁰ Derartiges scheint auch aus der Schilderung seiner Taten deutlich hervorzugehen. Es sei auf einige Züge hindeutet, die sich hier zu näherer Betrachtung darbieten: der Wind wirkt entscheidend auf den Verlauf der Schlacht ein, denn er verändert die Richtung des geworfenen Speers (Vāta)¹¹ und er geht den Reihen der Männer, die zur Schlacht aufgestellt sind, glückbringend voran (Vāta).¹² Er ist auch ganz als Krieger geschildert (Vayu).¹³ Es scheint mir, als ob diese Stelle eine gute Stütze für die gleiche Auffassung betreffs Vāta bieten könnte. Wir kommen später auf diese Frage zurück.¹⁴

Für die Ausbreitung der Vāta-Verehrung haben wir nicht viel Material. Es ist aber zu notieren, dass auf einer persischen Münze die Legende OATA auftritt, die vielfach beanstandet worden ist.¹⁵ Meines Erachtens haben wir hier eine Hindeutung auf den Namen des Windgottes, Vāta. Interessant ist es, zu beobachten, wie im östlichen Iran dieser Gott auf den Münzen der griechisch-baktrischen Könige vorkommt, wo er eine charakteristische Darstellung gefunden hat. Er war also dort eine lebendige Gottheit.¹⁷ Die Legende hat hier OAO.

Wenn wir aber etwas mehr von der Stellung Vātas wissen wollen, müssen wir zum Pehlevischriftum gehen, um Auskunft zu holen. In den Rivāyats zu Dāstān i Dēnik ist ein Text enthalten, der — wie West entdeckt hat — auf den verlorengegangenen

¹⁰ Nyberg, Questions 1931, S. 203 Hertel, Die Sonne und Mithra, S. 211.

¹¹ Siehe S. 218.

¹² Siehe S. 217.

¹³ Siehe S. 193 f.

¹⁴ Siehe S. 232 f.

¹⁵ *yāhva vərəθra.baoδō* übersetzt nach Nyberg Rel., S. 341.

¹⁶ Die Münze ist abgebildet Babelon, Les perses achéménides Pl. LXXVII.

¹⁷ Gardner Pl. XXVII b. »OAO Wind-god running L, his hair loose; holds in both hands ends of his garment which floats about him;« Gardner S. 135.

14 Fargard des Sütkar Nask des Awesta zurückgeht.¹⁸ In diesem Text, der von Kərəsāspa handelt, finden wir verschiedene merkwürdige Angaben über Vāt.¹⁹

*Kiršāsp guft kū: 'Ōhrmazd! vahist u garōdmān bē dah! kū-m vāt razt u-m stav kart, devān vāt bē frēst api-sān bē ō vāt guft kū: 'hač har dām-dahišn tō pātyāvandtar; u ah ētōn mēnēh kū kas hač man pātyāvandtar nēst. Kiršāsp apar ēn zamik ravet u devān u martōmān tar mēnēt u tō-ič kē vāt hāh, at tar mēnēt. vāt kū-š hān saz'an ašnūt, ētōn saz't bē raft i-š hamāk dār u drayt i-š apar rōs būt kand, u-š hamāk zamik i-š apar rās būt, ah *pērākanihūt kart u tūrikih bē estāt. u kū ō man mat kē Kiršāsp ham, ah pād i man hač zamik apar dāstan nē tuvān būt. u man āgist ham u-m pat zamik bē dāt, u-š pat har 2 pād pat *marš estāt ham, tāk-aš pašt-ō bē kart kū: 'apāc ō hačadar zamik šavam, hān i Ōhrmazd framūt kū: zamik u asmān dār! kunam, am bē nē hūh. u hakar-am hān čiš nē kart hāh, Ahriman apar dām i tō pātixšai būt hāh.'*

Kiršāsp sagte: »Ōhrmazd! Gib mir Paradies und Garōdmān! Denn ich habe Vāt ermüdet und paralytisiert. Die Dēvs hatten Vāt verführt und sie hatten zu Vāt gesagt: 'Über die ganze Schöpfung hast du die Macht. Denke also: Niemand hat über mich die Macht. Kiršāsp geht auf dieser Erde umher und zeigt Dēvs und Menschen Geringachtung und gegen dich, der du Vāt bist, zeigt er Geringschätzung'. Als Vāt dieses Wort gehört hatte, stürzte er vorwärts mit solcher Heftigkeit, dass er alle Bäume und Sträucher, die auf dem Wege waren, aufriss, und dass er die Erde, die auf dem Wege war, in alle Richtungen verbreitete, und es wurde Finsternis. Und als er zu mir, Kiršāsp, kam, vermochte er meinen Fuss nicht von der Erde zu erheben. Ich aber erhob mich, tat ihn auf die Erde und setzte meine zwei Füße auf seinen Bauch, bis er dieses Versprechen gab: 'Ich werde wieder unter die Erde hinabsteigen, wie Ōhrmazd es folgendermassen befohlen hat: Halte die Erde und den Himmel! Ich werde es tun und nicht Vernach-

¹⁸ SBE XVIII, S. 372.

¹⁹ Der Text nach Nyberg, *La Légende de Keresāspa*, Pavry-Festschrift S. 329 ff.

lässigung zeigen! Und wenn ich dies nicht getan hätte, würde Ahriman der Herrscher der Schöpfung gewesen sein».

La Légende de Keresāspa
S. 341.

Wir haben uns hier nicht mit dem Keresāspamythus zu beschäftigen.²⁰ Wir konstatieren hier nur, dass der Mythos sich — wie das oft vorkommt — in der Richtung auf das Märchen hin entwickelt hat. Die handelnden Personen erscheinen nicht in der erwachsenen Form des alten Mythos, aber die Erzählung hat doch etwas von ihrer ehemaligen Bedeutung bewahrt. So können wir über die Bedeutung Vātas einiges aus dem Text entnehmen. Vāta hat eine kosmische Rolle, denn er trägt Erde und Himmel. Einmal hat ihm Ōhrmazd befohlen: »Halte die Erde und den Himmel fest.« Wenn er dieses nicht tut, wird Ahriman der souveräne Herrscher (*pātixšāh* und nicht nur *šāh*) über die Schöpfung Ōhrmazds werden.²¹ Nun haben ihn aber die Dēvs²² zu Ungehorsam gegen den Befehl Ōhrmazds verleitet, und er hat seinen Platz verlassen. Die Dēvs reden ihm ein, dass er doch eigentlich über die ganze Schöpfung herrsche, nur Keresāspa könne ihm entgegenreten. Vāta greift Keresāspa an, wird aber besiegt und muss seine frühere Stellung einnehmen. Einige Einzelzüge der Erzählung lassen deutlich sehen, dass wir hier ein Stück vor- oder nichtzarathustrischer Mythologie vor uns haben.²³ Vāta sucht die Schöpfung nicht nur zu beherrschen sondern auch zu schädigen. Dies wird nämlich im Dēnkart gesagt:

²⁰ Siehe hierüber Christensen, Les Kayanides, S. 99—106.

²¹ Vgl. das über *šāh* und *pātixšāh*, S. 271 Gesagte.

²² Nicht Ahriman. Man könnte versucht sein, zwei Schichten in der Erzählung zu unterscheiden. Nach der ursprünglichen Fassung hätten die Götter (*dēvān*) einem unter ihnen, Vāta, vorgehalten, dass er die ganze Schöpfung in seiner Gewalt habe. Nur Keresāspa suche seiner Macht zu widerstehen. Hier ist nichts zu finden, was auf den Gegensatz Ōhrmazd-Ahriman hinweist. Diese Form des Mythos könnte dann eine zoroastriische Umarbeitung erfahren haben. Dass *dæva-*, mir, *dēv-*, ein echter iranischer Name für »Gott« (Gottesname) ist, hat Nöldeke ARW XVIII, S. 597 ff. und ZII II, S. 318 aufgezeigt.

*u kâš rāmēnit takik vāt hač-
gēhōn ziyānih apāc ō dāman
sūtih āštartan*

und dass er den starken Vāta die Welt zu schädigen gehindert hat, und ihn der Schöpfung Vorteil zu bringen (gezwungen hat).

Légende de Keresāspa S.
339.

Vāta wird besiegt und — wie man aus der Inhaltsangabe des Dēnkart ersehen kann — gezwungen, fortan der Schöpfung Nutzen zu bringen. Im vorhergehenden haben wir Vāta als eine der Schöpfung und der Menschheit wohlgesinnte Gottheit ange-troffen; d. h. natürlich nur gegen diejenigen Wesen und Dinge wohl-gesinnt, die gut zoroastrisch sind. (Dies nach der letzten Redaktion der alten Gesänge, die in den Yašts bewahrt sind.) Dass er aber ur-sprünglich auch andere Seiten hatte, geht wohl zur Genüge aus dem zitierten mythologischen Fragment hervor. Hier wird seine schadenbringende Seite klar ersichtlich. Zugleich erkennen wir hier die grosse kosmische Bedeutung, die ihm zukommt. Er nimmt die Herrschaft über die ganze Schöpfung für sich in Anspruch. Auf das allereindringlichste werden wir dadurch an den mächtigen Herrscher Vayu erinnert. Das Wesen Vātas scheint ursprüng-lich mit dem des Vayu übereinstimmend gewesen zu sein.

Aus der obigen Darstellung geht hervor, warum ich in Vāt in der Keresāspalegende nicht den Dämon Vātya, sehen kann, der Vendidad 10, 14 als Gegenstück Vātas genannt wird.²¹ Es wäre ja sehr eigentümlich, wenn von Ahura Mazda dem Dämon Vātya eine grosse kosmische Rolle zugeteilt worden wäre, nämlich die Aufgabe, den Himmel und die Erde zu stützen. Übrigens sprechen auch sprachliche Gesichtspunkte, für diese Auffassung, denn nur Vāta wird mp. *vāt*, *vātya* kann aber nicht *vāt* werden.

Vend. 10, 14 scheint mir eine zoroastrische Umbiegung in dämo-nisierender Richtung zu sein, eine Abwandlung des alten Vāta in den unheilvollen Aspekt seines Wesens. Als solche entspräche sie dem mp. *vāi i vattar*, nur dass dieser noch in einigem Masse den Kontakt mit dem alten Vayu bewahrt hat, wie aus dem Namen hervorgeht.

²¹ Wie Christensen Les Kayanides, S. 101, Ann. 1 will.

Schliesslich wäre zu sagen, dass sich die beiden Bezeichnungen des Windgottes, Vayu und Vāta, am einfachsten erklären lassen, wenn man annimmt, dass es sich um zwei ursprünglich voneinander getrennte Gottheiten handelt, die von zwei verschiedenen Stämmen als höchstes Wesen verehrt wurden. Mit der auf stärkere Konzentration hinzielenden politischen Entwicklung ging dann allmählich ein Zusammenfliessen auch der religiösen Vorstellungen parallel. Immerhin ist es der Beachtung wert, dass noch die späteren Traditionen die zwei verschiedenen Namen mit den dazugehörigen mythischen Vorstellungen bewahrt haben. Die Textgestaltung der neupersischen Rivāyats kann auf ein gewisses Interesse Anspruch erheben:

اهرمئن و ديوان

اهرمئن و ديوان

Ein zweites Mal sagte Karšāsp Seele: O, Schöpfer Ōrmazd, verleihe mir und gib (mir) einen Platz im Paradies als Vergeltung dafür, dass, als Ahriman und die Dēvs den Wind betrogen und sagten: nichts gibt es in der Welt von deiner Stärke und Kraft, und nun sagt Karšāsp zu den Menschen: nichts gibt es in der Welt von meiner Stärke, und dich hält er nicht für mächtig und sich selbst hält er für stärker. Der Wind wurde durch die Rede Ahrimans' und der Dēvs betrogen und kam so ungestüm hervor, dass er jeden Berg, der auf dem Wege war, in eine Ebene verwandelte, alle Baumstämme und Bäume entwurzelte und ausriss und bei seinem Fortgehen mit sich schleppte. Und als er nahe an mich heran kam, war er nicht in stande, meinen Fuss von der Stelle zu bringen. Ich aber griff den himmlischen Wind und mit meiner eigenen Kraft stiess ich ihn weg.

nend zu sein. Die älteste Fassung des Mythos besitzen wir nicht. Man könnte sie vielleicht durch Vergleichung der zwei späteren Versionen rekonstruieren.

Die Bedeutung des Windes im wirtschaftlichen Leben des Volkes hat natürlich auch dazu beigetragen, dem Gotte »Wind« eine überragende Stellung zu sichern. Diese Bedeutung schimmert noch in einer Stelle des Bahman Yašt durch, wo von den kommenden Schreckenszeiten gesagt wird:

*u aṣr i kāmkar u vāt i artāk
pat hangām u zamān i xšēš
vārān kartan nē šāyēt. u hamāk
asmān aṣr nēzm šapēnēt, u hān
i garm-vāt u hān i sart-vāt rasēt,
bar u tōhm i yōrtākān bē barēt.*

Und die unabhängige Wolke
und der gerechte Wind können
in ihrer Stunde und Zeit Regen
nicht hervorbringen. Und den
ganzen Himmel wird die Wolke
finster wie die Nacht machen.
Und der warme Wind und der
kalte Wind kommen hervor und
führen Frucht und Saat des Ge-
treides mit sich fort.

K. 43 Fol. 268 r Z. 5 ff.

Bahman Yašt II 41—42.²⁵

Die vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus als die zwei entgegengesetzten Seiten des Windes geschehen Polaritäten sind *garm-vāt* und *sart-vāt*, der warme und der kalte Wind. Diese Gegenüberstellung findet man auch anderswo:

*u andarvāi adiṣuftak u sart
vāt u garm vāt vazet.*

Und der Luftkreis ist verworren,
und der kalte Wind und der
warme Wind fliegen hervor.

Zāmāsp nāmak 26 ed. Bail-
ley BSOS VI S. 57.

Hier wird von der Verwirrung des *andarvāi* gesprochen, und zugleich hören wir, dass *sart-vāt* und *garm-vāt* wehen. Mir scheint es, als müssten wir daraus den Schluss ziehen, dass die Verwirrung im Luftkreise eben diesem Hervorstürmen der beiden entgegengesetzten Winde zuzuschreiben wäre. *Andarvāi* ist ja der *vāi*, der

²⁵ Übersetzung etwas unsicher. Über *nēzm* siehe Nyberg MO XXIII, 1929 S. 372.

andar, d. h. zwischen — im Zwischenraum — ist. Die Winde, die hier erwähnt werden, sind aber zwei Seiten von Vāt d. h. Vāta. Sollte man es hier vielleicht mit dem letzten leisen Nachhall einer mythischen Vorstellung von zwei Gegnern zu tun haben? Dann wäre *vāi*, d. h. Vayu, als übergreifende Macht gedacht, als Synthese, die die beiden Gegner in sich umschliesst. Die Verknüpfung des Lebens der Menschen mit dem Wind gibt auch dem Winde einen schicksalsmässigen Charakter, wie man aus dem (iran.) Bundahišn ersehen kann. Im Yasna heisst es:

<i>yā sraošahe ašyehe</i>	des gerechten Sraoša
<i>yā rašnaoš razištahe</i>	des geradesten Rašnu
<i>yā miθrahe vouru.gaoyaoitōiš</i>	des weitflurigen Mithra
<i>yā vātahe ašaonō.</i>	des gerechten Vāta.

Yasna 70, 3.

Hier werden die vier Götter Sraoša, Rašnu, Mithra und Vāta zusammen genannt. Vāta erhält hier das Epitheton *ašavan*. In den mittelperanischen Schriften führt Vāta oft den Namen *artāk*. Dieser Terminus findet sich z. B. im Bahmanyāšt II, 41: *vāt i artāk*. Der Terminus *artāk* muss dieselbe Bedeutung wie *ašavan* haben. Zarathustra erhält dieses Epitheton (Artāk Virāz, S. 203 Anm. 2). Ferner erhalten ja die Fravašis diese Bezeichnung (z. B. Vendidad-Übers.). Als Epitheton kommt das Wort auch Hyāt-kār i Zarērān vor.²⁶

Ich glaube, man könnte hier vielleicht in diesem Epitheton *artāk*, das doch *ašavan* entsprechen muss, eine nähere Charakterisierung des Vāt als einer der guten Schöpfung angehörigen Gottheit sehen. *Vāt i artāk* könnte also ein *Vāi i vēh* entsprechen der Terminus sein. In der Tat treten ja in den Benennungen *garm-vāt* und *sart-vāt* zwei gegensätzliche Seiten seines Wesens zutage.

Vāt i artāk, die mittelperanische Abwandlung des awestischen *vāta- ašavan*, würde also jener einen Seite des Windgottes Vāta entsprechen, die mir, auch unter der Benennung *garm-vāt* auftritt. Der böse Aspekt bei Vāta wird im Awesta als *vātya- daēva-* bezeichnet.

²⁶ Über die Entsprechung *ašavan* ~ *artāk*, vgl. Pagliaro, Ayāt-kār i Zarērān, S. 25 Anm. 1.

*paiti.pərəne vātīm daēvō haça
mnāna haça visa haça zantu
haça daīghu*

Ich gehe dem Daēva Vātya zu
Leibe: vom Haus aus, vom Dorf
aus, vom Gau aus, vom Land
aus.

Vend. 10, 14.

Hier wird *vātya-daēva* ganz in die Reihe der übrigen Dämonen dieses Abschnittes gestellt. Man hat hier also genau so wie im Fall des Vayu die böswillige Seite der Gottheit zu einem Dämon erniedrigt.

Interessant ist, dass noch bei Firdausi der böse Aspekt des Vāta als *bād i sard* erscheint, unter einer Bezeichnung also, die ganz und gar dem mitteliranischen *sart-vāt* entspricht:

باد سرد
Von dem Himmelsrund auf dei-
nen Kopf ein kalter Wind
Wagt nicht vorüberzugehen am
Tage des Kampfes.

Šāhnāmah ed. Vullers I
S. 47, 7.

Man kann zum Vergleich mit dieser Stelle den Passus im Fra-
vardīnāšt heranziehen, wo Vāta ebenfalls eine entscheidende Rolle
im Kampfe spielt.²⁷ Mit unserer Auffassung von *Sart vāt* als der
bösen Wesens-Hälfte des Gottes Vāta stimmt ja hier völlig der
unglücksbringende Einfluss überein, der im Kriegsgetümmel an-
scheinend dem *bād i sard* zugeschrieben wird.²⁸

Nicht minder aufschlussreich ist die bemerkenswerte Tatsache,
dass man vom dem Wind eines Menschen spricht und damit sein
Glück meint. Zwei Beispiele sind sehr bekannt:

خدمت تار سوخرا
و هبت ریح سابور
Das Feuer des Sōxrā ist aus-
gelöscht,
und der Wind des Šāhpur weht.
JRAS 1900, Nihāyat S. 226.

²⁷ Der Ausdruck باد دادن im noupers. = verderben, vernichten, eigentlich »dem Winde geben«, könnte vielleicht einen Zusammenhang mit der Stellung Vātas als einer verderbenden Macht haben.

²⁸ Nach der Firdausi-Stelle zu beurteilen.

Der Wind des Söxrā hat aufgehört zu wehen,
und ein Wind von Seite des
Mihrān hat geweht.
Tabari S. 885 Nöldeke S. 140.

Wir wollen auch einen Blick auf die mit Vāta zusammengesetzten Eigennamen werfen.

Bašan	Nöldeke Pers. Stud. 15
Bašōi	Nöldeke Pers. Stud. 15
Bašrawā	Nöldeke Tab. 286
Bašahū	Justi Ir. Namenbuch 56
Badrūz	Justi Ir. Namenbuch 56
Wadbōc	Horn Sas. Siegelsteine 31
Behwāt = Vehvāt	Justi Ir. Namenbuch 67
Rašnwad natürlich:	Justi Ir. Namenbuch 259
(Rašnuvāta >) Rašnvāt	
Vāt(a)fradāt(a)	Corolla numismatica Oxf. 1906 Pl. 12—29 passim.
Batis = Vāta	Justi Ir. Namenbuch. 65
Minōbad = Mēnōk Vāt	Istahri 119, Z. 2.

Den Kult des Windgottes, Vayu oder Vāta, will Nyberg nach dem östlichen Iran verlegen. Er hebt hervor, dass Vāta sich auf den Münzen der indo-skythischen Könige findet,²⁰ und dass die Formen *apayate* und *vohecaršte*, die in Yašt 15 unter den Epitheta des Vayu genannt werden, auf einen ostiranischen Dialekt hindeuten.²¹

Hinzu kommt noch, dass sowohl Vayu als Vāta ihrem ganzen Wesen nach in das Milieu der ersten zarathustrischen Bewegung hineinzugehören scheinen. Nyberg aber hat zwingend die Gründe zusammengefasst, die die Umgebung Zarathustras nach dem östlichen Iran und zwar nach dem Jaxartes-Gebiete lokalisieren.²²

Dass wir es hier mit zwei bei verschiedenen iranischen Völkern verehrten Gottheiten zu tun haben, scheint mir — wie bereits

²⁰ Vgl. S. 220.

²¹ Siehe Questions 1931, S. 201, Anm. 4, und S. 219, Anm. 1.

²² Nyberg S. 248 ff.

gesagt — auch daraus schon ersichtlich, dass die zwei Namen Vayu und Vāta noch in später Zeit bewahrt sind. Dazu kommt, dass jedem dieser Götter ein eigener Kreis von Mythen zugeordnet zu sein scheint. Man wird also den Vāi nach einer anderen Gegend lokalisieren müssen als den Vāta. Beide Gottheiten sind in der mittelpersischen Überlieferung mit zwei verschiedenen altiranischen Helden verknüpft. Vayu wird immer wieder zusammen mit Kai Hōsrav genannt, und Vāta erscheint eng mit Kərəsāspa verbunden. Nun gehören aber Kai Hōsrav und Kərəsāspa ganz verschiedenen Bezirken der altiranischen Mythenwelt an. Kai Hōsrav ist einer der Kayaniden, während Kərəsāspa ein Heros der Kābul-Dynastie ist.²² Vielleicht ist es also möglich, Vāta nach Zranga-Sagistān zu verlegen. Vayu dagegen muss in der Heimat der Kayaniden gesucht werden, im Fryāna-Stamme.

Kərəsāspa wird immer als der grosse Heros der Kābul-Dynastie betrachtet. Die Könige in Kābulistān haben vielleicht aus den nördlichen Gegenden Stammestraditionen über ihn mitgebracht. Denn gewiss spricht manches dafür, dass Kərəsāspa auch im Fryāna-Stamm verehrt wurde, was aber nicht hindert, dass er in späteren Zeiten in Kābulistān als Heros der herrschenden Dynastie eine starke Stellung hatte. Nun ist die Verehrung Vātas anscheinend in diese Gegenden zu lokalisieren, denn hier kommt er ja auf den Münzen vor. Alle Heroen der iranischen Völker als im Fryāna-Stamm — und nur dort — beheimatet zu betrachten, ist aber nicht notwendig. — Was die Rolle Kərəsāspas als Bekämpfer des Windes betrifft, so kann man unter den Naturvölkern analoge Verhältnisse finden.²³

Wir wollen schliesslich einige Worte über Ōwāša, die Gottheit des Luftraums, sagen, die mit Vayu und Vāta in nahem Zusammenhang steht.

²² Vgl. Christensen *Les Kayanides*, S. 99–106, aber vgl. Nyberg S. 261.

²³ Vgl. Frazer, *The golden Bough*, I S. 327 ff.

3. *Θwāša-*

Θwāša bedeutet »der Luftraum«.²⁴ Damit wird also der Himmelsraum bezeichnet. Wenn in der Vendidad-Stelle 19, 13 gesagt wird:

<i>nizbayayuha tū zaraδuštra</i>	Rufe herab, du Zarathustra,
<i>θwāšahe xʾadātāhe</i>	den selbstherrschenden <i>Θwāša</i> ,
<i>zrvānahe akaranahe</i>	die unbegrenzte Zeit,
<i>vayaos̄ uparō.kairyehē</i>	den übermächtigen Wind!

so wird das in der Pehleviübersetzung in folgender Weise wiedergegeben:

<i>bē xʾānāh tō Zartušt spāš i</i>	Du Zartušt, rufe an Spāš, den
<i>xʾatāt, ē xʾatātih ēt kū pat hān</i>	Selbstherrscher; d. i. das Selbst-
<i>*i.s̄ andar xʾēškūrih aš haē be</i>	herrschartum besteht darin, dass
<i>ēis̄ andar nē apāyēt, zamān</i>	er beim Ausüben des ihm zukom-
<i>⟨i⟩ akanārak, vōi ⟨i⟩ uparkūr.</i>	menden Handelns von aussen
	nichts nötig hat, die unbegrenzte
	Zeit und den übermächtigen
	Wind.

Vendidad ed. Spiegel S.

113. Z. 15 ff.

Wir sehen hier, dass *θwāša* in der Tradition wirklich als souveräner Herrscher aufgefasst wurde. Eine andere Übersetzung belehrt uns, dass der Tradition nach *θwāša* für das Himmelsgewölbe, *spīhr*, gehalten wurde.²⁵ Aus dem Awesta selbst ist nicht zu entscheiden, ob dies richtig ist, denn dem *θwāša*, der überhaupt nur an einigen Stellen des Awesta genannt wird (Sīhr. 1, 21; 2, 21; Ny.

²⁴ Eigentlich = *θwāša* »der eilige«. Air. Wb. Sp. 797.

²⁵ Die von Spiegel, Die traditionelle Literatur, S. 295, 44 mitgeteilte

andere Pehleviübers. hat statt *spān* hier *spān* = *spīhr*.

1, 8; Y. 21, 10; Yt. 10, 66; V. 19, 13), sind dort keine konkreten Züge verliehen. Aber der Kontext ist von Wichtigkeit. In Verbindung mit *θwāša* werden nämlich andere Gottheiten genannt, deren Wesen wir besser kennen, und so ist man wohl zu der Interpretation berechtigt, dass ebenso wie die genannten Götter Zervan, Vayu und Mithra auch *θwāša* als eine grosse Himmels-gottheit von Schicksalscharakter aufzufassen ist. So urteilt auch Spiegel.²⁰

Dass wirklich in der späteren Tradition *θwāša* als eine Himmels-gottheit und zwar als *spīhr* gedacht wurde, geht aus einem sehr wichtigen Passus im grossen Bundahišn hervor, auf den Darmesteter die Aufmerksamkeit gelenkt hat²¹:

Rām i vāi i vēh <i> dērang-xʿatāi
gōpēt. *xʿat ast Vāi i dērang-*
xʿatāi kē andar menokān artēš-
tārān-sardārīh xʿēškārīh, dārēt,
u ruvān i ahravān kā pat Cīn-
vattarak viṭrēt, Vāi i vēh dast
apar girēt avi hān i xʿēš-gūs
barēt. ē rād Rām gōpēt ēē rā-
mīšn-dātār ō hamāk dahišn. kē ē
Vāi i vattar gyān hač tan bē
zanēt avē i Vāi i vēh bē [pat]
patirēt xʿarsandīh bē dahēt hač
hān zamān u brin spīhr Zuvān
ēiṇōn gōpēt ku Spīhr i xʿatāi
**i Zuvān i akanārak u Zur-*
*vān *i dērang-xʿatāi. Spīhr hān*
i kē nēvakīh baṣṣēt u ē xʿatāyīh
pātīxšāhīh ēiṇōn vāstryōšān gē-
hān varzēnd avē ē baṣṭārīh kunēt.
... ke vēš dahēt »nēvakīh« u kē
kam dahēt »vat-spīhr« xʿānēnd.
hān-ē i baṣṣīšn pat zamān rasēt
kē Vāi <i> dērang-xʿatāi hust.

Rām ist der, den man Vāi i vēh, den langherrschenden nennt. Er selbst ist der langherrschende Vāi, der unter den Himmlischen zur Aufgabe hat, die Krieger zu führen. Und wenn die Seelen der Frommen die Cīvatbrücke überschreiten, nimmt Vāi i vēh sie bei der Hand und führt sie an ihren Ort. Man nennt ihn Rām, weil er die Freude (*rāmīšn*) der ganzen Schöpfung gibt. Wenn Vāi i vattar dem Körper das Leben nimmt, nimmt es Vāi i vēh entgegen und gibt Resignation gegen das von dem Himmel und der Zeit bestimmte Los. Wie es gesagt ist: »der Himmel, der Selbstherrscher, die unbegrenzte Zeit, die langherrschende Zeit«. Der Himmel ist der, welcher das Gute austellt, und sein Selbstherrschertum ist unumschränkte Gewalt. Wenn die Bauern die

²⁰ Er. Albert, k. II, S. 16.

²¹ Übersetzt von ihm ZA II, S. 305 ff.

Welt pflegen, dann besorgt grade er die Austeilung . . . Wenn der Himmel mehr gibt nennt man ihn »Güte«, wenn er weniger gibt, »den bösen Himmel«. Diese Austeilung geschieht durch die Zeit (*zamān*), die der langherrschende Vāi ist.

Bund. Fol. 85 a Z. 4 ff.;
A. 166.

Wir haben schon weiter oben bemerkt, dass der Windgott vielleicht auch als Gott der Krieger aufgefasst werden konnte.²⁸ Wir fanden, dass die ganze Schilderung seiner Wirksamkeit darauf hindeutete. Hier sehen wir nun, dass er ausdrücklich als der Oberste der Krieger genannt wird. Den Gott Vayu kann man also getrost als einen Gott der Krieger bezeichnen. Der kriegerische Charakter dieses Gottes, mag er nun dem Namen nach als Vayu oder als Vāta auftreten, hängt indessen unserer Meinung nach mit seinem Schicksalscharakter zusammen. Wir werden das in einer zusammenfassenden Darstellung näher erörtern.

Der Text, den wir soeben angeführt haben, ist in manchem Hinblick interessant. So finden wir, dass sich hier eine ausgleichende theologische Spekulation kundgibt, denn die Zeit und der langherrschende Wind werden miteinander identifiziert. Wir bemerken dazu, dass der Wind hier als *vāi i dērang z'atāl* bezeichnet ist. Es ist also der souveräne Herrscher, der gemeint ist. Dieser steht in einem eigentümlichen Zusammenhang auch mit dem Himmel, der hier unter seinen zwei Aspekten genannt wird.²⁹ Der Himmel teilt viel oder wenig aus. Wenn wir den Passus in Bahman Yašt richtig gedeutet haben, so hat man sich den Wind, Vāta, als auch wirtschaftlich gesehen gut oder böse gedacht. Möglicherweise hat dies Tendenzen gestärkt, die auf jenen Ausgleich hinielen.

Der oben gebotene Text ist für die Kenntnis und Erkenntnis der ausgleichenden Spekulation bedeutsam. Er zeigt, wie man alle

²⁸ Siehe S. 210.

²⁹ Vgl. S. 251 f.; 305 f.

die verschiedenen Schicksalsgottheiten miteinander auszugleichen suchte. Nyberg sagte noch in seinen *Questions*: »À côté de Zurvân, on trouve souvent un dieu d'un rang aussi élevé, appelé *Vayu*, probablement aussi *Ōwāša*; le rapport entre Zurvân et Vayu n'est pas tout à fait clair; peut-être s'agit-il tout simplement de deux aspects de la même figure, peut-être aussi faut-il songer à deux divinités originairement différentes, mais amalgamées l'une à l'autre par un procès syncrétiste.«⁴¹ Dass nur die erste von ihm gebotene Lösung das richtige trifft weist Nyberg selbst in seiner neuen Arbeit mehrfach nach.⁴² Einen guten Einblick in eben jenen Synkretisierungs-Prozess, durch den Vayu mit Zervan gleichgesetzt wird, gibt uns der Text aus Bundahišn. Auf die Frage, wie ein solcher ausgleichender Versuch aufkommen konnte, wollen wir später eingehen.

⁴¹ *Questions* 1931, S. 240.

⁴² Nyberg S. 75; 300 f.

KAP. IV.

Ahura Mazdah.

Dem Himmelsgott Ahura Mazdah hat Darmesteter eine eingehende Darstellung zuteil werden lassen, der wir uns, was die naturhafte Seite des Gottesbildes betrifft, im allgemeinen anschliessen können. Das Naturhafte bei Ahura Mazdah tritt schon in der Anrufung in Yasna 1. deutlich zutage:

<i>nivaēdayemi hankōrayemi</i>	Ich widme, ich vollziehe
<i>idaḍušō ahurahe mazdā</i>	für Ahura Mazdah, den Schöpfer,
<i>raēvatō xʾarəmayuhatō</i>	den reichen, glücksglanzvollen,
<i>mazištaheča vahištaheča</i>	den grössten und den besten,
<i>sraēštaheča xraōzdištaheča</i>	den schönsten und den festesten,
<i>xraḍwištaheča hukarəptmaheča</i>	den xratu-begabtesten, den wohl-
	gestaltetsten
<i>ašōt upanōtmaheča</i>	den an Aša höchststehenden.

Yasna 1, 1.

Wie Darmesteter hervorgehoben hat, wird das Epitheton *hukarəptma-* in der Pehlevjübersetzung mit den folgenden Worten wiedergegeben:¹

<i>u karptom, kūš handām evak</i>	d. i. dass seine Glieder
<i>andar dit passačaktom.</i>	wohl proportioniert sind.

Yasna 1, 1 ed. Spiegel S. 7²

Weiter ist — wie Darmesteter bemerkt — zu notieren, dass die Epitheta *mazišta* und *sraēšta* in derselben Übersetzung folgendermassen wiedergegeben werden:

¹ ZA I, S. 7 f.

² Air Wb. s. v. *hukarəptma-* Sp. 1819 gibt *handām evak ō difikar passačaktom.*

masist pat tan-ē
nevaktom pat itān,

sehr gross an Körper,
 sehr schön zu sehen.

Yasna 1, 1 ed. Spiegel 8. 71

In der Tradition hat man sich also Ahura Mazdah körperlich gedacht. Darum betet man auch seinen Körper an und sagt:

vīspmēa kərəfš ahurahe mazdā
yazamaide

Wir verehren den ganzen Körper
 Ahura Mazdahs,

Yasna 71, 4.

und auch

sraēštəm at toī kəhrpəm
kəhrpəm āvaēdayamahi
mazdā ahurā imā raēšā
barəzištəm barəziமானəm
arəf gōt hearō avāē

Die schönste Gestalt
 der Gestalten sprechen wir Dir zu,
 O, Mazdah Ahura, das Licht hier,
 das Höchste der Hohen,
 das, wovon die Sonne, wie gesagt
 worden ist, stammt.

Yasna 36, 6.²

Das gute Metrum berechtigt uns, in diesem Passus auch der Form nach ein Stück alter unverdorbener Überlieferung zu sehen. Aus dieser Stelle geht auch hervor, wie man sich den Körper Ahura Mazdahs gedacht hat: er ist die himmlische Höhe, in der die Sonne strahlt. Weiteres über die körperlichen Eigenschaften Ahura Mazdahs erfahren wir durch einen anderen Text:

nivaēdayemi hankārayemi ...
hearšā xšaētahe
aurəf. aspəhe
dōištvahe ahurahe mazdā
... ahurahe mazdā
raēvatō xʾarənanəhātō

Ich widme, ich vollziehe ...
 für den Sonne-Herrn
 mit schnellen Rossen,
 das Auge Ahura Mazdahs,
 ... des Ahura Mazdah
 des reichen, Xʾarənah-besitzen-
 den.

Yasna 1, 11.

Ahura Mazdah ist also der Strahlende und Xʾarənah-Besitzende und die Sonne ist sein Auge. Von Bedeutung ist ferner der Fravardīnyašt, wo gesagt wird:

² Metrisch: 6 + 8 + 8 + 8 + 8. Lies *ahura* 1 3-silbig, *barəzištəm* 4-silbig.

<i>āyhaṃ vaya xʾarənanhača</i>	Durch deren Pracht und Glücksglanz
<i>vidūraem zaraθuštra</i>	halte ich ausgebreitet, Zaratustra,
<i>aom asmanəm yō usča</i>	jenen Himmel, der oben
<i>raoχšno frādrəsrō yō iməm</i>	leuchtend strahlt, der bis zu
<i>zəm āča pairiča bvāva</i>	dieser Erde hin und um sie hervor
<i>mīmayəm ahe yaθa viš</i>	reicht,
	gerade wie ein Hof,
<i>aēm yō hištaile mainyu.stātō</i>	er, der von dem Geiste aufgestellt steht,
<i>handraytō dūraēkaranō</i>	fest, mit fernen Enden,
<i>ayayhō kəhrpa xʾaēnahe</i>	von Aussehen wie blanker Stahl,
<i>raščahinō aoi θrišva</i>	leuchtend über die Dritteile,
<i>gim mazdā vaste vanhanəm</i>	den Mazdah angelegt hat als einen Mantel,
<i>stəhrpačsəyhaṃ mainyu.tāštəm</i>	(der) sterngeschmückt, geistgeschaffen (ist),
<i>hačimnō miθrō rašnūča</i>	— begleitet von Mithra und Rašnu
<i>ārmaitiča spəntaya</i>	und der Wirksamen Ārmaiti —
<i>yahmāi nōit čahmāi naēmanəm</i>	an dem von niemandem der Hälften
<i>karana pairivaenōide</i>	beide Enden gesehen werden.

Yašt 13, 2—3.

Mit Recht erhält der Gott, der einen solchen Himmel als Mantel angelegt hat, den vorher (Yasna 1, 1) genannten Namen *xraoēdišta*. Er hat ja den festesten Körper, denn sein Körper ist der Himmel, der *handrayta* ist (Yašt 13, 2). Darum heisst es auch in den Gathas von *mainyuš spəništō*:

yō xraoēdištəng asənō vastē der die festesten Himmel als
Kleid anlegt.

Yasna 30, 5.

Dieser Geist ist Ahura Mazdabs Geist. Also steht dem Gott selbst — dessen Körper der Himmel ist — mit Recht das Epitheton *xraoēdišta* zu.⁴

⁴ Wir bemerken hier, dass Yasna 30, 5 vom Geist gesagt wird was Yašt 13, 2 von Ahura Mazdah gilt.

Hieraus ergibt sich uns auch — wie Darmesteter gezeigt hat — das volle Verständnis solcher Stellen wie Yasna 57, 22 und Yašt 13, 81. Darmesteter hat auch die mythischen Züge in Ahura Mazdahs Wesen näher verfolgt und dabei klargelegt, wie sehr der uranische Charakter dieses Gottes auch im Mythos hervortritt.⁵

Ahura Mazdahs Sohn ist nämlich Ātar, das (vom Himmel im Blitz herniederfahrende) Feuer, und zu Frauen hat er die Āpō, die Gewässer. So wird Ātar gewöhnlich »Sohn Ahura Mazdahs« genannt oder auch »Ahura Mazdahs Ātar« — *ōdrō ahurahe mazdā puōra*, Yasna 3, 2; *ātars mazdā ahurahe*, Yašt 10, 3.

Der in der Gestalt Ahura Mazdahs ursprünglich enthaltene atmosphärische Wesensteil ist also in der späteren Tradition nicht ganz verloren gegangen. Er wird von ihr aber als gesonderte Erscheinung, als der Sohn Ātar aufgefasst. Von diesem heisst es:

*u ātazš i Ōhrmazd i matārtom
hač hān amahraspandān, dažšak
ē ē ē har dō mat ēstēt, *mēnōkān
u getāh, xarak (u) brih.*

Und Ōhrmazd's Feuer ist der schnellste am Kommen von den Ahmahraspanden, (seine) Aufgabe ist es, dass er in den beiden (Welten) kommt, der himmlischen und der irdischen, als Funke und als Blitz.

Yasna 1, 2 ed. Spiegel S. 11, 6.

Denn als solcher bekämpft er den Drachen Dahāka (Yašt 19, 46 ff.).⁶ Ātar ist auch Apām napāt, oder besser gesagt: Apām napāt ist Ātar, denn er ist einer seiner Aspekte: das Feuer in Gestalt des in den regentragenden Wolken geborenen Blitzes. Wie Darmesteter bemerkt, wird darum der Bekämpfer des Drachens Dahāka bald Ātar, bald Apām napāt genannt.⁷ Das Feuer ist also der Sohn des Himmels — d. h. des Ahura Mazdah — und der in den Wolken enthaltenen Himmels-Gewässer, der Ahurānis. Die Gewässer sind ja — wie oben bereits gesagt — Ahura Mazdahs Frauen.

⁵ Ormazd et Ahriman, S. 33 ff.

⁶ ib. S. 33 h.

⁷ ib. S. 34 f.

Wir haben es hier mit den letzten spärlichen Resten einer ursprünglich wohl sehr reichen Ahura Mazdah-Mythologie zu tun. Diese Mythologie ist uranisch. So wie Ahura Mazdah sind auch die Glieder seiner Familie den himmlischen Bezirken zugehörig. Er selbst wird als der unendliche Himmel gedacht. Er hat ja als Mantel den Himmel *yahmāi nōit čahmāi naēmanqm karana pairi-caēnōide* (Yašt 13, 3). Darum heisst es auch mit Recht im Bundahišn:

*Ōhrmazd bālistik pat harvisp-
ākāsih u vēhīh zamān i aka-
nārak andar rōšnīh hame bāt hān
rōšnīh gūs u gyāk i Ōhrmazd;
hast kē asar rōšnīh gofēt.*

Ōhrmazd als der Höchste mit Allwissenheit und Güte war immerwährend der an der höchsten Stelle im Lichte; unbegrenzte Zeit; jenes Licht ist Ōhrmazds Ort und Platz; einige nennen es das anfangslose Licht.

Bund. A. 2 Z. 12 ff.

Dieses Licht ist das Himmelslicht, denn Ōhrmazd ist *bālistik*. Dass dieses Licht *asar*, anfangslos, ewig ist, stimmt, wie Darmesteter bemerkt hat, damit überein, dass am Himmel »von niemandem der Hälften beide Enden gesehen werden (Yašt 13, 3)«. Dass die Vorstellung von der Unendlichkeit des Himmelslichtes in altiranischer Zeit lebendig war, scheint somit belegt. Ōhrmazd ist von Anfang an als der ewige Himmelsgott gedacht worden. Von seinem eigentlichen Wesen erhalten wir einen Eindruck aus dem Hormizd-Yašt. Zu der Form der angeführten Verse sind die Ausführungen Nybergs zu vergleichen.⁸ Die §§ 12—15, die als »später hinzugefügt« bezeichnet werden,⁹ wird man, wenn man sich den Erwägungen Nyberg's zu Yt. 15 anschliesst, vielleicht gerade als den ältesten Teil ansehen müssen. Dort finden wir die folgenden Epitheta des Ahura Mazdah aufgezählt:

pāyūšča ahmī dātāca

Der Hüter bin ich und der
Schöpfer

⁸ Questions S. 200 ff. Es scheint, als ob eine Art Reim hier vorkomme, vgl. die Worte *pāyūšča* — *mainyūšča*, *dātāca* — *θrūtāca* — *znūtāca*; und weiter die Endungen auf — *tmo* — *tma* und — *darāta*, — *darštama*.

⁹ Lommel, Die Yašt's, S. 13.

ṛātōca ahmi znātōca

Der Schützer bin ich und der
Kenner

mainyušca ahmi spantōtmō

Der wirksamste Geist bin ich

baēšazya nāma ahmi

Der Heilende heisse ich

baēšazyōtmō nāma ahmi

Der Heilendste heisse ich

ādrava nāma ahmi

Feuerpriester heisse ich

ādravatma nāma ahmi

Der am meisten Feuerpriester
heisse ich

ahura nāma ahmi

Der Ahura heisse ich

mazdā nāma ahmi

Der Mazdah heisse ich

ašava nāma ahmi

Der Wahrhaftige heisse ich

ašavastma nāma ahmi

Der Wahrhaftigste heisse ich

ḡarəmayha nāma ahmi

Der Glücksglanzvolle heisse ich

ḡarəmayhastma nāma ahmi

Der Glücksglanzvollste heisse ich

pouru.daršta nāma ahmi

Der Vielsehende heisse ich

pouru.darštma nāma ahmi

Der das Meiste Sehende heisse
ich

dūraēdaršta nāma ahmi

Der in die Ferne Sehende heisse
ich

dūraēdarštma nāma ahmi

Der das Fernste Sehende heisse
ich

spašta nāma ahmi

Späher heisse ich

vita nāma ahmi

Verfolger heisse ich

dāta nāma ahmi

Schöpfer heisse ich

pāta nāma ahmi

Wächter heisse ich

ṛrāta nāma ahmi

Schützer heisse ich

znōta nāma ahmi

Der Wissende heisse ich

znōišta nāma ahmi

Der am besten Wissende heisse ich

fsūmā nāma ahmi

Viehbesitzer heisse ich

fsūše.mādra nāma ahmi

Der Spruch des Viehbesitzers
heisse ich

iso.ḡšādra nāma ahmi

Der mächtige Herrscher heisse
ich

iso.ḡšādryōtmō nāma ahmi

Der mächtigste Herrscher heisse
ich

nāmō.ḡšādrō nāma ahmi

Der milde Herrscher heisse ich

nāmō.ḡšādryōtmō nāma ahmi

Der mildeste Herrscher heisse ich

adaviš nāma ahmi

Der nicht Betrügende heisse ich

vidaviš nāma ahmi

Der nicht Betrüglche heisse ich

<i>paiti.pāyus nāma ahmi</i>	Der Beschützer heisse ich
<i>θbaēšō.taurevā nāma ahmi</i>	Der Feindschaftsüberwinder heisse ich
<i>haθravane nāma ahmi</i>	Der mit einem Schläge Siegende heisse ich
<i>vispavane nāma ahmi</i>	Der alles Besiegende heisse ich
<i>vispataša nāma ahmi</i>	Der Allschaffende heisse ich
<i>vispaz^hādra nāma ahmi</i>	Der alles Beglückende heisse ich
<i>pouru.χ^hādra nāma ahmi</i>	Der Vielbeglückende heisse ich
<i>χ^hādravā nāma ahmi</i>	Der Glanzvolle heisse ich
<i>varazi.saoka nāma ahmi</i>	Der wirksame Nützer heisse ich
<i>varazi.savā nāma ahmi</i>	Der wirksame Förderer heisse ich
<i>sovi nāma ahmi</i>	Der Nützende heisse ich
<i>surā nāma ahmi</i>	Der Held heisse ich
<i>sovišta nāma ahmi</i>	Der Stärkste heisse ich
<i>aša nāma ahmi</i>	Die Wahrheit heisse ich
<i>beraza nāma ahmi</i>	Der Erhabene heisse ich
<i>χ^hādrya nāma ahmi</i>	Der Herrscher heisse ich
<i>χ^hādryōtmō nāma ahmi</i>	Der grösste Herrscher heisse ich
<i>hudānuš nāma ahmi</i>	Der Einsichtige heisse ich
<i>hudānuštāmō nāma ahmi</i>	Der Einsichtigste heisse ich
<i>dūraē.sūka nāma ahmi</i>	Der Weitblickende heisse ich
<i>[tāšča imā nāmōniš]</i>	(und das sind meine Namen)

Yašt 1, 12—15.

Wenn wir diese Epitheta einer näheren Prüfung unterwerfen, so finden wir teilweise eine gewisse Übereinstimmung mit den Epitheta des Vayu. Das zeigt die folgende Gegenüberstellung:

<i>Vayu:</i>	<i>Ahura Mazda:</i>
<i>χ^harənā</i>	<i>χ^harənaŋha</i>
<i>aivi.χ^harənā</i>	<i>χ^harənaŋhastama</i>
<i>θbaēšō.tarō</i>	<i>θbaēšō.taurevā</i>
<i>haθravana</i>	<i>haθravane</i>
<i>tazmōtmō</i>	<i>sovišta</i>

Man sieht: nicht nur literarisch, sondern auch inhaltlich gibt es Gemeinsamkeiten in den Ankündigungen Vayus und Ahura Mazdahs. Wir können aber in der Auffassung der beiden Gott-

gestalten gewisse Ähnlichkeiten auch dort feststellen, wo diese — formal gesehen — keinen adäquaten Ausdruck gefunden haben, nämlich in all jenen Epitheta, die auf eine Doppelheit des göttlichen Wesens hindeuten. Solche Züge gibt es bei Vayu in Fülle, bei Ahura Mazdah dagegen nur sehr selten. Ahura Mazdah ist aber zugleich *vispavane* und *vispaṣ'ādra*, er ist *vīta* und *spašta* ebenso wie z. B. *θrāta* und *baēšazya*. Die Naturseite des Vayu kommt in solchen Zügen wie Schnelligkeit und dgl. zum Ausdruck. Vayu ist *aurvō*, *aurvōtamō*, *āyaozō*, *pāyaozō* und *vīraozō*. Alle diese Epitheta bezeichnen ihn als den durch die Himmelsregionen dahinbrausenden Wind. Ahura Mazdah, der erhabene Himmel, zeigt dagegen andere Züge, die der andersgearteten Naturseite seines Wesens entsprechen. Er ist *pouru.daršta*, *dūraē-daršta*, *spašta*, *pāta*, *žnāta*, *dūraē.sūka*. Er ist *žnāta*, natürlich weil er *pouru.daršta*, *dūraēdaršta*, *dūraē.sūka*, *spašta* und *pāta* ist. Das Wissen kommt vom Sehen und Spähen.

Interessant ist, wie man in der Pehlevitradition das Epitheton *vī-davay* verstanden hat. Es wird dort folgendermassen wiedergegeben:

yut haē frēp
kē man kāmīk frēftan
ḡat frēftak barēt.

Frei von Betrug,
 wer mich zu betrügen wünscht
 wird selbst betrogen

Air Wb. s. v. *vī-davay*
 Sp. 1443.¹⁰

Auch in der neupersischen Übersetzung wird dieser Gedanke beibehalten:

جذ فریب نام هستم یعنی	«Ohne Betrug» ist mein Name, d. h.
که مرا فریختن خواهد خود فرفته شود	wer mich zu betrügen sucht wird selbst betrogen.
	Darm. Études Iraniennes S. 268 § 14.

Ahura Mazdah ist nicht zu betrügen. Wer es versucht, wird selbst betrogen. Dies aber ist ja völlig derselbe Zug, den wir schon

¹⁰ Salemann hat: *kē yut haē frēp ham: kū kē man kāmīk frēftan ḡat frēftak barēt*. Über eine Parsenhandschrift, S. 528 § XIV.

bei Mithra gefunden haben. Das Epitheton *adaoyamna*, das immer Mithra beigelegt wird, kommt auch Ahura Mazdah zu, denn:

adaoyō ahī adaoyō.χratuš

Untrüglich bist du ja, untrüg-
lichen Verstandes,

adaoyō vīspō.vīdva.

Untrüglich, alles wissend.

Yast 12, 1.

Ganz so wie Mithra *adaoyamna* und *vīspō.vīdva* ist, wird auch Ahura Mazdah hier »untrüglich« und »alles wissend« genannt. Was darunter zu verstehen ist, geht aus der Erklärung in der Pehlevitradiation hervor. Ahura Mazdahs Wesen ist hier ganz wie das Mithras gedacht, und wir verweisen auf unsere Ausführungen über Mithra.¹¹ Ahura Mazdah enthüllt also hier eine entschieden schicksalsgestaltende Funktion seiner Gottesmacht:

*yāzdahom kē pat hān ham af-
zōmik*

Der elfte besteht darin, dass ich
der Überreiche bin,

[*kū hač ēiš i vas ēiš(i)vēš af-
zūtan dānem*].

d. h. aus etwas viel etwas mehr
verstehe ich zu vermehren.

Zand i Khūrtak Avistāk
S. 87.¹²

بازدم افرايدار

Der elfte ist: der Vermehrer bin
ich

از ابدك چيز بيار چيز افرايدنم

aus etwas wenig etwas viel ver-
mehre ich.

Études Ir. S. 264 § 8.

*vahūrdahom kē pat hān ham yut-
bēš.*

Der vierzehnte besteht, darin dass
ich ohne Leid bin,

[*kū-m bēš hačāš nēst. hast kē
ēton*

[d. h. Leid habe ich nicht davon.

*gōšēt *kū bēš hač marfōmān
yutāk kunam*].

Einige sagen so:
das Leid mache ich von den
Menschen getrennt].

Zand i Khūrtak Avistāk
S. 88.¹³

¹¹ S. 122 f.

¹² Mein Text ist eklektisch. Sowohl der Herausgeber als Salemann bieten ziemlich unverständliche Textgestaltungen.

¹³ Der Text hat *kē* statt *kū*.

چهاردهم که عثم جدا بش یعنی
بیش از مردمان را جدا کنم

Der vierzehnte ist; ohne Unheil
d. h.
Das Unheil entferne ich von den
Menschen.

Études Ir. S. 265 § 8.

šāzdahom āškārak āmārēnitār
[kū kār u kīrpak u vinās āmār
ō(h) kunam].

Der sechzehnte: der offenbare
Rechenschaftshalter
[d. h. über Tat, Tugend und Sünde
halte ich Rechenschaft].
Zand i Khūrtak Avistāk
S. 88.

šnāsak ham [kū sūt u ziyān
u ziyān sūt andar dānam].

Wissend bin ich [d. h. Nutzen und
Schaden
und Schaden (und) Nutzen kenne
ich].
Zand i Khūrtak Avistāk
S. 91.

سود و زیان بدانم

Nutzen und Schaden kenne ich.
Études Ir. S. 267 § 13.

In der neupersischen Übersetzung des Hormizdyāst wird von Ōhrmazd gesagt:

»Und sein Ort und Religion und Zeit waren immer und sind für immer und aus der Stelle ... ist es deutlich: *misvānahe gātvahe zʾadātahe*.»¹⁴

Darmesteter übersetzt die Vendidadstelle: »le lieu souverain qui produit continuellement le bien», und fügt hinzu: »et cette épithète de *havadāta* souverain, est une épithète réservée au ciel et aux formes du ciel. Le *miçvāna gātva* n'est donc qu'un autre nom de l'espace céleste, siège d'Ormazd, comme la lumière infinie» (*anayra raočā*).¹⁵

Darmesteter weist in diesem Zusammenhang auf eine Stelle im Bundahišn hin, die von entscheidender Bedeutung ist:

¹⁴ Dann folgt das Zitat, das aus Vendidad XIX, 36 stammt.

¹⁵ Études iraniennes II, S. 271. *misvānam gātūm zʾadātem* bedeutet ja eigentlich: »der Ort der Gemischten, der Selbstherrscher«, siehe Air. Wb. Sp. 1187.

Ōhrmazd bālistik pat harvīsp-ākūsih u vēhih zamān i akanōrak andar rōšnīh hamē būt. hān rōšnīh gōs u gyāk i Ōhrmazd; hast kē asar rōšnīh gōpēt. hān harvīsp-ākūsih u vēhih (yāmāk i Ōhrmazd; hast kē dēn gōpēt. dēn ham har 2, vičārišn ēvak. hān i yāmāk) zamān akanōrak. tīyōn Ōhrmazd vēhih u dēn zamān i Ōhrmazd būt u hast u hamē bavēt.

Ōhrmazd als der Höchste mit Allwissenheit und Güte war immerwährend im Lichte die unbegrenzte Zeit. Jenes Licht ist Ōhrmazds Ort und Platz. Einige nennen es das anfangslose Licht. Jene Allwissenheit und Güte ist das Gewand Ōhrmazds. Einige nennen es die Religion. Beide sind die Religion. Die Erklärung ist eine. Die Zeit des Gewandes ist unbegrenzt, da Ōhrmazds Güte und Religion die Zeit Ōhrmazds war und ist und immer sein wird.

Bund. A. 2 Z. 12 ff.

In dieser Darstellung, die mit exegetischen Bemerkungen, durch *hast kē* eingeleitet, versehen ist,¹⁸ sind der Luftraum, das unendliche Licht und die unendliche Zeit nicht der höchste Gott, sondern lediglich Attribute, mit denen der höchste und eigentlich einzige Gott ausgestattet wird. Es ist leicht zu sehen, wie sich hier der Wunsch äussert, Gott von naturalistischen Anschauungen frei zu machen. Gott ist nun nicht mehr der unendliche Himmel und die ewige Zeit, sondern er thront im Himmel seit ewiger Zeit.

In dem angeführten Abschnitt bemerkt man sofort die Bestrebung, Ōhrmazd an die Stelle der Zeit zu setzen. Es scheint mir, als ob der erste Satz sich viel natürlicher auffassen liesse, wenn man Ōhrmazd weglässt und folgendermassen übersetzt: »Der Höchste mit Allwissenheit und Güte war immerwährend im Lichte die unbegrenzte Zeit«, d. h. die unbegrenzte Zeit war der Höchste. Durch Hinzufügung von Ōhrmazd ist dann nachträglich dieser als der Höchste proklamiert worden. Auf ähnliche Weise ist, glaube ich, der Name Ōhrmazds auch in der Fortsetzung hier und da eingefügt worden, wodurch der ganze Text auf ihn hin transponiert wurde.

¹⁸ Dies ist ja die gewöhnliche Form des Anführens in der Exegese, siehe z. B. Spiegel, Die traditionelle Literatur, S. 73.

Wie wir später sehen werden, existierte im alten Iran ein Gott »Himmel«, Asmān. Auch dieser wird natürlich im Synkretismus der späteren Zeiten mit Ahura Mazdah verknüpft, indem er ganz so wie Vayu¹⁷ zu einem Kleid Ohrmazds umgedeutet wird. Schon im Fravardinyašt wurde ja — wie wir sahen — vom Himmel als dem Kleid oder Mantel Ahura Mazdahs gesprochen. Die Vorstellung selbst geht somit auf älteste Zeit zurück. Sie bot sich zwanglos an, als man eines Bildes bedurfte, um das Verhältnis zwischen dem Himmels-gott und dem Himmel klar und anschaulich zu illustrieren. Man konnte da die alte Auffassung vom Himmel als dem Kleid des Gottes beibehalten. Dies tritt im Dēnkart deutlich zutage:

*asmān man hast vastrak, kē
fratom frāc bñhēnūt haē hān i
*gētikān <i>*gētēh, kē pat hān
*sang <i>apar harsisp sang be
dāt ēstet, ku-š hamāk gōhr anlar
pēsīt ēstet.*

Der Himmel ist mein Kleid, er
der zuerst geschaffen wurde von
den irdischen der Welt, der mit
dem Stein, der über jedem Stein
geschaffen ist, versehen ist, d. h.
mit jedem Edelstein ist er ge-
schmückt.

Dēnkart IX, 30, 7.

Madan S. 829 Z. 15 ff.¹⁸

Wieder finden wir hier das Bestreben, Ohrmazd als den einzigen Himmels-gott darzustellen. Zugleich aber sehen wir, wie sich noch im Dēnkart Reste der alten naturalistischen Auffassung vom Wesen Ohrmazds erhalten haben. Hier ist der Himmel zwar nicht mehr des Gottes Körper — wie im Awesta — wohl aber sein Gewand.¹⁹ Spätere Spekulation hebt dann die Identifikation des Gottes mit dem Himmel völlig auf und weist ihm den Himmel nur noch als Wohnstätte an. Weil es in der Diskussion über das Wesen der Hochgötter eine umstrittene Frage geblieben ist, ob die Naturvölker den höchsten Gott mit dem Himmel gleichsetzten oder ihn nur dort oben wohnend dachten, ist es von entscheidender Be-

¹⁷ Siehe S. 247.

¹⁸ Zum Text: sang ist geschrieben 𐬎𐬀, wie oft im Vendidad Pahl. übers.

¹⁹ Vgl. S. 237.

deutung, feststellen zu können, dass wir in Iran die ganze Entwicklung von der einen Vorstellung zur andern — über gewisse Zwischenstufen hinweg — überblicken können. Wir werden in der Zusammenfassung auf diese Frage noch zurückkommen.

Wir haben also in unsern Texten mehrfach die Aussage ange-troffen, dass Ahura Mazdah sich den Himmel als ein Kleid anlegt, wobei auch das Aussehen dieses Kleides geschildert wird. Diese Idee scheint sehr beliebt zu sein, sobald es gilt, sich das komplexe Wesen des höchsten Gottes irgendwie zu veranschaulichen. Wir sehen uns hier von neuem auf einen Text hingewiesen, dem wir bereits in dem Vayu gewidmeten Kapitel unsere Aufmerksamkeit zuwandten:

*kā ganūk-mēnōk ō pityārak mat, Ōhrmazd zamān i dērang-χʾatūi brīhēnit pat mart tan i *15-sālak <i> rōšn i spēt-dōšr i buland, amāvand, kē-š amāvandih haē hunarāvandih, nē haē dužih u stahmakih. u-š χʾat patmōdan i spēt patmōzt, *brahmak i ās-rōnih dāšt, ēē hamē dānākih apāk āsrōnān kē ō kasān nīmūtār, har kas haēš ūmōztār hēnd. Ōhrmazd-ē χʾēškārīh dām-dahišnīh būt; dām pat dānākih šāyēt dātān; ēt rād brahmak i dānākān patmōzt, <i> hast ās-rōnih. Vāi i vēh, yamak i zarrēu simēn gōhr-pešit u *ālgonakān vas rang patmōzt, brahmak i artēšlārīh, ēē apar raftār haē pas <i> dušmanān pat pityārak zatan u dām pānakih kartan, ēiyōn gōštēt kū vāi hān <i> andar har dō dām pityār bē barēt χʾēškārīh, ēē-š dāt spēnāk-mēnōk kē-ē ganūk-mēnōk, pat en kū kē artīk sar bē kunēt, dām i Ōhr-*

Als der böse Geist zur Gegnerschaft kam, schuf Ōhrmazd die langherrschende Zeit mit dem Körper eines 15-jährigen Mannes, leuchtend, mit hellen Augen, hochgewachsen, stark, dessen Stärke aus Tüchtigkeit stammt, nicht aus Bössartigkeit oder Gewaltsamkeit. Und selbst bekleidete er sich mit einem weissen Kleid, dem von dem Priesterstand getragenen Anzug, denn alles Wissen ist bei den Priestern, die die Lehrer der Menschen sind, alle holen von ihnen Unterricht. Das eigene Werk Ōhrmazds war die Schöpfung. Die Schöpfung muss man durch Weisheit schöpfen; darum bekleidete er sich mit dem Kleid der Weisen, die der Priesterstand sind. Er zog an Vāi i vēh ein Gewand aus Gold und Silber, mit Edelsteinen besetzt und von roter Farbe den Anzug des Kriegerstandes, der die Feinde verfolgt, zum Töten

mazd hamē afzāyēt, hān <i> ganāk-mēnōk apasihēnēt, hač zamān brīhēnišnih spīhr u zur-vān <i> derangx'atāi tan bayē-baxtīh.

u-š palmōcān i xšēnēn patmōxt, brahmak i vāstryōših dōšt, ē-š nēcak-baxtārīh <i> gehān x'ēš-kārīh, byōn čyōn vāstryōšān gehān varzitan passadākīhā bē dāt.

des Gegners und zur Beschützung der Schöpfung, wie es gesagt ist: Von der Vorherbestimmung der Zeit sind das Himmelsgewölbe und der langherrschende Zervan, und das бага-geschaffene Los des Körpers.

Und ein blaues Kleid zog er an, den von dem Bauernstand getragenen Anzug, denn sein besonderes Handeln ist die Güter-Austeilung in der Welt, ganz wie die Bauern geschaffen sind, die Welt in geeigneter Weise zu bestellen.

Bundahišn Fol. 17 b Z. 5 ff.; A. 31.

Wir hören also hier, dass Ohrmazd sich drei Gewänder anzieht. Es sind dies die Kleider der drei verschiedenen arischen Stände, der Priester, der Krieger und der Bauern. Dadurch hat er sich alle Wirksamkeit in der Welt zu eigen gemacht. Er umspannt alles Geschehen. Wirklich alles Geschehen? Augenscheinlich wendet er sich nur den guten, ehrlichen, positiven Tätigkeiten zu, denn es werden nur die entsprechenden Wirkungskreise aufgezählt. Interessant ist, dass seine Person mit Vāi i vēh identifiziert wird. Hierüber haben wir schon gesprochen.²⁰

Ohrmazd tritt uns in diesem Stück als ein typischer Priester-gott entgegen. Das Kleid des Priesterstandes wird an erster Stelle genannt. Und es ist eben dank dieses Gewandes, dass der Gott sein eigentliches Werk, die Schöpfung, vollenden kann, denn der Priester verfügt über Weisheit, und nur durch Weisheit ist das Schöpfungswerk zu vollbringen. Wir wollen später auf diese Frage noch zurückkommen²¹ und uns hier auf die Bemerkung beschränken, dass dieses Motiv — die Einkleidung des Gottes in verschiedene Gewänder, die ihn sichtlich als den wirksamen, in der Welt handelnden Gott kennzeichnen sollen — höchst beliebt gewesen zu sein scheint. Wir werden nämlich dem gleichen Motiv

²⁰ Siehe S. 207.

²¹ Siehe Kap. VIII, 3.

auch bei der Schilderung Zervans begegnen, dort aber charakteristischerweise in wesentlich anderer Ausgestaltung.²²

Wie wir im vorhergehenden gesehen haben, wird die Naturseite des Ahura Mazdah in einem Teil seiner Epitheta deutlich zum Ausdruck gebracht. Er wird dort als der Himmel, der alles überschauende, überallhin spähende apostrophiert. Dieses Bild stimmt völlig mit demjenigen überein, das wir hier von Ahura Mazdah als Himmels-gott entworfen haben. Wir haben auch von einer Doppelheit seines Wesens gesprochen und sagten, dass auch sie in seinen Epitheta zum Vorschein komme. Diese Doppelheit finden wir in Yasna 30, 3, 5 begründet, wo es heisst:

*aṭ tã mainyū *paouruḡē, yā yēmā *xʾafnā asrevātəm,
manahičā vačahičā žyaoðanōi hī vahyō akemčā;
āscā hudāyhō arš višyātū nōi dušdāyhō.*

Yasna 30, 3.

*ayē *mainivā varatā yā drəgvā ācištā vərəzyō
ašəm mainyuš spənīštō, yā xraoðdištəng ašmō vətē,
yačēā xšnaoškəm ahurəm haidyāiš žyaoðanōiš fraorəṭ mazdəm.*

Yasna 30, 5.

Von der späteren Tradition der sassanidischen und nachsassanidischen Zeit, ist diese Stelle zwar dahin gedeutet worden, dass die Zwillinge Ōhrmazd und Ahriman seien.²³ Hier aber scheint die noch spätere Auslegung das Richtige getroffen zu haben. »Ahriman, so glauben die meisten Parsen, ist nicht der direkte Gegner Ōhrmazds in der ältesten zoroastrischen Lehre. Vielmehr gipfelt ihrer Meinung nach die richtige Auslegung der Gathas in der Antithese zwischen *ayra mainyu* und *spənta mainyu* als zwei Geistern, welche einen Teil von Ahura Mazdahs eigenem Wesen ausmachen, und welche sich in widerstrebender Thätigkeit vereinigen ... Auf diese Weise wird also Ayra Mainyu nicht zum Gegner des Ahura Mazdah selbst gemacht, sondern zum Gegner Spenta Mainyu, des heiligen Geistes dieses letzteren. Diese Ansicht stützen die Parsen, indem sie Stellen wie z. B. Ys. 43, 16 und Ys. 19, 9 in diesem Sinne auslegen.«²⁴ Wir wollen diese Texte hier anführen:

²² Siehe S. 287 ff.

²³ Darm. ZA I, S. 220—221. Die Anmerkungen.

²⁴ Gr Ir Ph. 2, S. 648.

at, ahurā, hvō mainyūm zara- Aber, o Ahura, er, Zarathustra,
buštrō
varantē, mazdā, yastē čiščā spā- er wählt sich jeden deiner heilig-
ništō, sten Geister, o Mazdah.

Yasna 43, 16.

frā.mē spangā manivā varača Der wirksamere der beiden Gei-
vispam āsaonō stim haitimča ster rief mir ins Dasein die ge-
bavaintimča būšgeintimča. samte Schöpfung des Ašamässi-
gen, die ist, wird und sein wird.

Yasna 19, 9.

Wenn man diesen Stellen auch keinen völlig ausschlaggebenden Beweis für die oben zitierte These entnehmen kann, so sprechen doch noch andere Erwägungen für jene Anschauung. Nyberg hat die Stellen Yasna 47, 3 und 45, 2, 4 verglichen und sagt: »Je crois donc extrêmement probable que Yasna 30, 3 et fait allusion à un mythe selon lequel Ahuramazda a engendré deux fils jumeaux, dont l'un, *mainyuš spništō* ou *spantō mainyuš* est le fils élu et bien aimé, étant l'esprit même d'Ahuramazda (*tōi mainyuš*, Yasna 33, 9), l'autre *angrō mainyuš* (Ahriman), est mauvais et l'ennemi du bien.»²²

Nach der Tradition, die Ohrmazd als ein Wesen, betrachtet, das in sich sowohl *spanta mainyu* als auch *Ahriman*, *agra mainyu* enthält, muss Ahriman natürlich irgendwie am Wesen Ohrmazds Anteil haben. Nun sagt aber wirklich Schahrastani, dass es eine Sekte gebe, die behauptet, dass Ahriman von Gott ausgegangen sei:

»Sie stellen zwei Prinzipien auf, Yazdān und Ahriman, und sie sagen, das Yazdān von aller Ewigkeit existiert habe, während Ahriman in der Zeit geschaffen sei. Sie sagen, dass Yazdān in seinem Herzen gedacht habe: 'Wenn ich einen Gegner hätte, von welcher Natur würde er sein?', und dass dieser Gedanke schlecht und mit der Natur des Lichtes unvereinbar sei; darum seien auch die Finsternisse von diesem Gedanken gezeugt und haben den Namen Ahriman.»

Cureton S. V 87; Haarbrücker I S. 276.

²² Questions 1931, S. 116.

Zwar ist gegenüber der Sekten-Einteilung bei Schabrastani im allgemeinen Vorsicht am Platze,²⁰ aber jene angeführte einzelne Notiz ist so auffallend, dass man ihr doch wohl Glauben schenken muss, umso mehr, als sie — wie auch Schaefer hervorhebt²¹ — mit der modernen persischen Auslegung durchaus in Einklang steht.

Aber noch in einem ganz anderen Sinne ist Ohrmazd ein Doppelwesen: er ist als mannweiblich gedacht. Dass geht aus der christlichen Polemik hervor, in der gesagt wird: »dann ist er mannweiblich wie sein Vater Zervan«.²² Wir sehen hier einen im Wesen der Hochgötter immer wiederkehrenden Zug, der ihr komplexes, über alle Gegensätze erhabenes Wesen versinnbildlicht.²³ Mit dem mannweiblichen Ohrmazd-Bild stimmen — wie Nyberg dargetan hat²⁴ — auch ganz die folgenden Worte im Bundahisn überein: »Durch die Weltschöpfung hat Ohrmazd die Stellung als Mutter und Vater der Geschöpfe inne, denn als er die Schöpfung in dem transzendenten Zustande ernährte, da war dies die Mutterschaft, als er aber jene himmlische Welt auf die Stufe der irdischen Welt brachte, wurde er Vater.« (Bd. A 1, 16.)²⁵ Nun wird ja auch Zervan als mannweiblich vorgestellt. Dies liegt natürlich darin begründet, dass er als *prima causa* gedacht ist.²⁶ Er ist ja ferner über alle Gegensätze erhaben.²⁷ Wenn Ohrmazd als mannweiblich gedacht ist, liegt also wohl gleichfalls die Auffassung zugrunde, dass er als *prima causa* alles hervorgebracht habe. Dann aber müssen auch »die beiden Zwillinge« aus ihm hervorgegangen sein, mit andern Worten: weil er den guten und den bösen Geist aus seinem Inneren hervorgebracht hat, ist er sowohl Vater als Mutter dieser beiden Gegner, bleibt aber selbst hoch über sie und ihren Gegensatz erhoben.

Wir fanden eine merkliche Wesens-Übereinstimmung zwischen Vayu und Ahura Mazdah, wir konstatierten, dass Ahura Mazdah

²⁰ Vgl. Schaefer, Studien z. ant. Synkretismus, S. 236 f.

²¹ ib. S. 237.

²² AMS II, S. 592, Z. 11.

²³ Vgl. S. 81 ff.

²⁴ Questions 1931, S. 83.

²⁵ Questions 1929, S. 220, »bāt pitar«.

²⁶ Vgl. S. 274 ff.

²⁷ Vgl. S. 273.

eigentlich der alte arische Himmels-gott ist, der, wie wir schon mehrfach sahen, seinem Wesen nach zugleich gut und böse ist, wir erfuhren, dass die zwei Geister, die den Welt-Gegensatz bilden, Zwillinge sind, dass der gute von ihnen als mit Ahura Mazdah gewissermassen identisch gedacht ist, dass Schahraštani aber auch Ahriman als aus der Gottheit herstammend bezeichnet, wir fanden schliesslich, dass Öhrmazd als prima causa mann-weiblich wie Zervan gedacht ist. Aus alledem ergibt sich unausweichlich der Schluss, dass Ahura Mazdah als Synthese aller Kräfte — der guten und der bösen — und somit als Schicksalsgottheit aufgefasst werden muss. Wir behaupten also, dass Ahura Mazdah vor der Reform Zarathustras als der personifizierte Himmel und als Herr aller Schicksale gedacht wurde, und dass dieser sein Schicksals-Charakter sowohl in den ihm beigelegten Epitheta zutage tritt, als auch darin, dass er der Vater (und die Mutter) des guten und des bösen Geistes ist.

Hinter dem Ahura Mazdah der Gathas verbirgt sich der alte arische Himmels-gott, den wir überall in Iran angetroffen haben. 'Mazdah Ahura' (oder 'A. M.') ist ja in Wahrheit innerhalb der Gathas gar nicht der *Name* des höchsten Gottes, sondern eine die wichtigsten Merkmale dieses Gottes, seine Allmacht und seine Weisheit, heraushebende Bezeichnung, die offenbar mit Absicht an die Stelle des ehemaligen mythologischen Namens gesetzt worden ist.²⁴

Von der Naturseite des Gottes her wurden wir an seine Schicksalsseite herangeführt, der wir nun unsere Betrachtung zuwenden wollen. Aus den Gathas geht hervor, dass Ahura Mazdah die Entscheidung über das Los des Verstorbenen fällt. Zu ihm leitet die Cinvatbrücke, die zur Seligkeit oder zur Verdammnis führt (Hauptstellen Vend. 19, 29—32; Artak Virāz 3, 1—7). Wir sehen also, dass Ahura Mazdah, wenn auch nicht unmittelbar, so doch durch die von ihm geschaffene Brücke²⁵ in das Leben des Einzelnen eingreift. Und zwar im schicksals-schwersten Moment dieses Lebens. Er ist es, der die grosse Entscheidung fällt, der dem Menschen Seligkeit oder Verdammnis zuteilt. Er ist der Herr des Menschenschicksals. In den Pehlevischriften wird das mehrfach

²⁴ Geiger, *Die Amōša Spōtas*, S. 104.

²⁵ Die Cinvat-Brücke ist Mazdah-geschaffen: »die Seele gelangt ... an die Mazdah-geschaffene Cinvat-Brücke«, Vend. 19, 29.

dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Ahura Mazdah als Gerichtsherr erscheint, der dem Menschen Rechenschaft über Sünde und Tugend abfordert. So heisst es z. B. in der Pehleviübersetzung zum Yasna:

u andar aẓān pat kunišn-ē Und in dem Dasein bist du Herr-
ẓatāi heh, scher in bezug auf die Hand-
 lung

kū pat vinās u kīrpak āmār d. h. du machst Rechenschaft
kuneh, über Sünde und Guttat.

Yasna 31, 8 Pehleviüber-
 setzung ed. Spiegel, S.

۱۳۴

Öhrmazd fällt also die Entscheidung nach dem Tode des Menschen. Aber auch in diesem Leben lässt er — wenn er es will — den Menschen Glück erringen, und zwar, wie man — zumindest in späterer Zeit — meinte, durch das Fatum.

Yasna 1, 1 wird *couru.rafnah-* in der Pehleviübersetzung folgendermassen wiedergeben:

kāmak rāmēnitār, Der nach Willen Freude erteilt
kū kasān pat apāyēt pat rāmīšn d. h. die Menschen lässt er nach
rāmēnitār, dem Fatum in Freude gelangen:

Yasna 1, 1 ed. Spiegel S.

۳۱, 3.²⁸

Hier tritt Öhrmazd deutlich als Schicksalsgottheit hervor, denn er beherrscht das Fatum, *apāyēt*.

Ahura Mazdah greift aber auch dadurch besonders in das Leben der Menschen ein, dass er der Gott des Ordals ist. Darüber sagt Zarathustra:

gūštā yē mantā ašm ahum.biš bei der Verteilung im Guten
vidvā ahurā arəzuḫdāi vačayhəm durch dein rotes Feuer zwischen
ẓayamnō hīzvō vasō θwō āθrā den beiden Gegnern.
suzrā mazdā vayhān vidātā
raṇayō Y. 31, 19.

²⁸ *rāmēnitār* muss hier, nach dem Zusammenhang zu urteilen, die eigentliche kausative Bedeutung, die den Verben auf — *ēnitān* zukommt, haben.

In ähnlichen Wendungen spricht er oft in den Gathas z. B. Y. 31, 3; 47, 6 und 51, 19. Da Nyberg diese Stellen ausführlich behandelt hat, können wir uns damit begnügen, auf die Bedeutung hinzuweisen, die diese Funktion des Gottes für das Gesamtbild seines Wesens hat. Das Eingreifen Ahura Mazdahs vollzieht sich nicht nur bei dem grossen Ordal der Endzeit, obgleich die meisten Stellen darauf hinzielen. Wie Nyberg gezeigt hat, wird in Gatha 51 eine Ordalhandlung des Stammes beschrieben. Es werden dort auch festumrissene Regeln für eine solche Handlung angegeben.²⁷ Das Ordal als das Gottesurteil entschied ursprünglich zwischen zwei Gegnern und zeigte an, welcher von ihnen das Recht auf seiner Seite hatte. Dadurch trat der Gott als höchster Richter auf. Die Pehleviübersetzung sagt nun:

*et i tō ātaxš i suzr-e, Ōhrmazd,
cičārišn bē dahēt ō patkārdārān,
ku buxt u *ērixt paitāk bē kunēt.*

Dieses dein rotes Feuer, Ōhrmazd,
gibt die Entscheidung für die Pro-
zessführenden, d. h. den Geret-
teten und den Preisgegebenen
macht es offenkundig.

Pehl. Yasna ed. Spiegel
S. 177, 19, c.

Dass der Gott den Gegnern die ihnen zukommende Vergeltung widerfahren lässt, wird auch deutlich gesagt:

*yam dā mainyū ādrācā
ašācū ēōiš
rānoibyū z'nūtəm.*

Die Vergeltung die du den bei-
den

Parteien durch (deinen) Mainyut
und (dein)

Feuer geben und durch Aša an-
ordnen wirst.

Y. 31, 3.

In der Pehleviübersetzung lautet die entsprechende Stelle folgendermassen:

kā dāt pat mēnōkik ātaxš u Wenn es durch das himmlische
Ašavahišt u-t ēāšt ō patkārdārān Feuer und das beste Aša ange-

²⁷ Nyberg S. 138.

šnāxtārīh kūt buz̄t u ərīxt paitāk kart.

ordnet ist und du die Prozess-führenden Erkennen gelehrt hast, d. h. dass du den Geretteten und den Preisgegebenen offenkundig gemacht hast.

Pehl. Yasna ed. Spiegel

S. 132, 3.

Es ist also Ahura Mazda, der eigentlich das Ordal anordnet (*kaēš-*)³⁸ und dadurch das den Gegnern Zukommende, das was einem gebührt (*xšnūt-*) ermittelt.³⁹ Er belehrt sie, wem das Recht zukommt. Es ist die Entscheidung Gottes, die das Urteil fällt. Eigentlich hat kein Sterblicher Recht, ehe der Gott es ihm durch das Ordal zugesprochen und gegeben hat. Darum befindet man sich in einer furchtbaren Abhängigkeit von dem Gott, der das Ordal anordnet und die Entscheidung fällt. Ursprünglich war wohl nur das Feuer-Ordal im Gebrauch. Das Feuer war der einzige Schiedsrichter. Durch das göttliche Element — das man ja als den Sohn Ahura Mazdahs betrachtete⁴⁰ — wurde die Entscheidung des Gottes angezeigt und der Wahrspruch Ahura Mazdahs zur Verkündung gebracht.

Es wird betont, dass das Feuer Ahura Mazda gehört (*θwā āθrā suxra mazdā*). Dieses Feuerordal, bei dem ein Gang durch loderndes Feuer die Schuld oder Unschuld, das Recht oder Unrecht der beiden Parteien erweist, tritt später — in den zoroastrischen Schriften — hinter einer andern Form zurück, bei der geschmolzenes Metall zur Verwendung gelangt. Eine Stelle finden wir aber im Dēnkart, wo Folgendes mitgeteilt wird:

*u apar var ī pat margaržān katām bavēt, u masih u kasih ī var, u ēn-īc kū haē varikān pat *var katām vāvarikān. apar patmānak ī hīsm u haē katār urvar vch šnyēt, u hān-īc čand*

Und über das Ordal des Todes-würdigen, welches es ist, und die Grösse und Kleinheit des Ordals; ferner auch darüber welches von den Ordalmitteln für das Ordal zuverlässig ist. Über das Mass

³⁸ Air. Wb. Sp. 429 **kaēš-* nicht **kaēš-*. Die Bedeutung dürfte hier wohl zwischen »struere« und »instruere« liegen.

³⁹ ib. Sp. 560.

⁴⁰ Siehe S. 238.

*afzār u nīrang ī andar var
sāxtan apāyīšnīk, u ēn-ī kū kū
mar̄t rāstīh ī xʿēš ākās, kū-ē
ākās, ātazš pat hān ī vīrān
gōβīšn gōβēt kū ō man apar
mā rav ēē tožēm, aš andar
šavīšn.*

des Ordalholzes und aus welcher Pflanze es am besten sein muss, und weiter auch dies, wieviel Instrumente und Formeln bei dem Zustandebringen des Ordals notwendig sind. Und ferner über den Fall, dass jemand seine eigene Rechtschaffenheit kennt: wenn er es kennt und das Feuer in der Sprache der Männer sagt: Komme nicht zu mir hin, denn ich strafe; dann soll er darin hineingehen.

Dēnk. VIII, 20, 40—42 ed.
Madan S. 709 Z. 19 ff.

Wie wir sehen, haben wir es hier mit einem Feuerordal zu tun. Bemerkenswert ist die Mahnung, nicht in das Feuer zu treten, die auch an den gerichtet wird, der seine eigene Rechtschaffenheit kennt. Das Ordalfeuer sagt, dass es den Vorwärtsgehenden strafe. Wir gewinnen hier den Eindruck, dass man bei dem Ordal auch das Feuer zu durchschreiten hatte. Das wird auch durch die Angaben bestätigt, die wir aus »Wis und Ramin« erhalten können. Dieses romantische Epos bietet manche wertvollen Hinweise auf Verhältnisse und Anschauungen älterer Zeiten. Bekanntlich wurde es von al-Ġurgānī aus dem Pehlevi ins Neupersische übersetzt. Wir haben also das Recht anzunehmen, dass wir überall dort, wo Einrichtungen, die mit den islamischen Verhältnissen nicht übereinstimmen, geschildert werden, Bestandteile des ursprünglichen Pehleviepos vor uns haben, und wir sind somit berechtigt, diese Schilderungen für unsere Rekonstruktion älterer Vorstellungen zu benutzen. Es folgt hier die Wiedergabe einiger Abschnitte aus »Wis und Ramin«:

کنون من آتشی روشن فروزم

رو بسیار مسک و عود سوزم

تو آنجا پیشی دینداران عالم

Nun will ich ein leuchtendes
Feuer anzünden,

worauf ich in Menge Moschus
und Aloeholz verbrenne.

Du dort vor den weisen Theolo-
gen,

بدان آتش بخور سوکند محکم
هر آن گاهی که تو سوکند خوردي
روان را از گنه پاکيزه کردی

durch dieses Feuer sollst einen
festen Eid schwören.
Sobald du den Eid schwörst,
machst du deine Seele von Sünde
rein.

Wis u. Rāmīn ed. Minovi,
S. ۱۹۱ Z. ۳۳ ff.

ز آتگاه اختی آتش آورد
بمیدان آتش چون کوه بر کرد

Von dem Feuertempel hat er
einen Feuerbrand gebracht.
Auf der Rennbahn hat er ein
Feuer wie ein Berg aufgeschichtet.

بسی از صندل و عودش خورش داد
بکافور و بمشکش پرورش داد

Eine Menge von Sandelholz und
Aloë gab er ihm als Nahrung.
Mit Kampfer und Moschus nährte
er es.

زمیدان آتش چون که بر آمد
که با گردون سروی همبر آمد

Von der Rennbahn ragte das
Feuer wie ein Berg empor,
der mit dem Himmelsrund sein
Haupt gleich machte.

S. ۱۹۵ Z. 15 ff.

که آتش چون بلند افروخت مارا
بدین آتش بخواهد سوخت مارا

Da er ein so grosses Feuer für
uns angezündet hat,
In diesem Feuer wünscht er uns
zu verbrennen.

S. ۱۹۶ Z. ۱۷

کنون در پیش شهری و سیاهی
ز من خواهد نمودن بی گناهی

Nun vor Bürger und Soldat
wünscht er bei mir meine Un-
schuld zu zeigen.

مرا گوید بآتش بر گذر کن
جهان را از تن پاکت خبر کن

Mir sagt er: Durch das Feuer
mach den Durchgang,
der Welt gib Kunde von der
Reinheit deines Leibes!

S. ۱۹۶ Z. ۲۳ ff.

Eine hiermit übereinstimmende Schilderung bietet Firdausi in der bekannten Szene, in der Siyāvus gegen Rudābah durch ein Feuerordal sein Recht behauptet.⁴¹ In diesem Falle ist nicht von einem Gang, sondern von einem Ritt durch das Feuer die Rede.

Das Ordal stand unter der direkten Leitung des Gottes und begann darum mit seiner Anrufung. Wir finden ja bei dem Ordal Rašnyašt 3—4, wie der Gott auf die Anrufung hin sich einstellt, um bei der Rechtsfindung Hilfe zu leisten⁴²:

<i>āat mraot ahurō mazdā</i>	Dann sprach Ahura Mazdah:
<i>θrīšum barasma frastarəmyā</i>	Den dritten Teil des Barsman breite hin,
<i>paitiša hū adwanəm</i>	gegen den Weg der Sonne zu.
<i>zəyamaḥi frīnəmaḥi [məm gim</i>	Wir rufen an, wir besänftigen
<i>ahurəm</i>	[mich, Ahura]
<i>mazdəm] urvaθmčēš zəyemī</i>	[Mazdah] und das Ordalkollegium rufe ich an:
<i>avi imat varō nedātəm</i>	Herbei zum hier angestellten Ordal.
<i>avi ātrəməa barəsmāča</i>	Herbei zum Feuer und Barsman.
<i>avi [pərəməm] vyžərayeintim</i>	Herbei zum [vollen] Überfließen-
<i>avi rašnyəm varəghəm</i>	Herbei zum Butterschmalz des Ordals
<i>əzuitimča urvarəməm</i>	und zum Saft der Pflanzen.

Yt. 12, 3.

Was will das Wort *urvaθā* hier besagen? Nach Nyberg bedeutet es »Ordalkollegium«,⁴³ d. h. das Kollegium der »Ordalgenossen«. Nun wird aber in der nächstfolgenden Strophe gesagt, dass zu dem Ordal, zum Feuer und Barsman etc. fünf Gottheiten herbeikommen: Ahura Mazdah, der siegreiche Vāta, Dāmōiš Upamana, Xərənah und Saoka. Wie Nyberg bemerkt, befinden wir uns wahrscheinlich in einem ursprünglich mithraverehrenden Kreise. Mithra ist jedoch später — wann, lässt sich nicht sagen, — durch Ahura Mazdah ersetzt worden. In § 3 wird also *urvaθā*

⁴¹ Ed. Vullers S. 552.

⁴² Das Feuerordal scheint gemeinarisch zu sein, vgl. ERE »Ordeal«, S. 524; 528.

⁴³ Nyberg, S. 64.

herbeigerufen, und in § 4 finden sich daraufhin die genannten Gottheiten ein. Es ergibt sich zwingend der Schluss, dass eben diese Gottheiten hier *urvaðā*, das Ordalkollegium sind. Der höchste Gott mit den ihm Nahestehenden wird als Überwacher des Ordals herbeigerufen, und die untergeordneten Gottheiten, die verschiedene Aspekte seines Wesens darstellen, sind als das Ordalkollegium gedacht.

Auf der Kulturstufe, auf der die alten Iranier standen, hat das Ordal anscheinend ganz die gleiche Bedeutung gehabt, die ihm heutzutage noch bei den Naturvölkern zukommt. Man kann darum verstehen, wie sehr der Himmelsgott, eben als Gott des Ordals, als ein Wesen gedacht ist, das ständig tief und entscheidend in das Leben der Menschen eingreift. Da diese Ordalpraxis schon in unseren ältesten Texten mit der Anrufung Ahura Mazdahs verknüpft ist, der hier — Yašt 12, 3 — wohl als Ersatz für Mithra anzusehen ist, muss vermutet werden, dass das Ordal schon immer unter unmittelbarer Mitwirkung des höchsten Wesens vor sich ging, und dass also der anwesende Gott niemals als eigentlicher deus otiosus betrachtet werden kann. Dies ist besonders für die Auffassung vom Wesen Ahura Mazdahs wichtig.

Wir wollen zuletzt einen Blick auf das Verhältnis zwischen dem Himmelsgott Ahura Mazdah und dem iranischen König werfen. Wir glauben hier im Wesentlichen und Grundsätzlichen auf die Schilderung zurückverweisen zu können, die wir im Mithra-Abschnitt dieser Arbeit gaben.⁴⁴ Ebenso wie Mithra — zumindest in gewissen Gegenden und zu gewissen Zeiten — in einem sehr nahen Verhältnis zum iranischen König gestanden hat, tritt uns Ahura Mazdah in gewissen Epochen als der Schutzherr des Herrschers entgegen. So konnte man zum letzten Achämenidenkönig Darius folgendes sagen:

ἢ τὸ πὺν ὄρεν φῶς, ἢ πᾶλιν ἀνα- als dein Licht zu sehen, welches
λάμψει λαμπρόν. ὁ κύριος Ὁρο- der Herr Oromasdes wieder glän-
μασδης zend möge glänzen lassen.

Plut. Vita Alex. Kap. 30.

Hier gibt *φῶς*, wie schon gesagt, das iranische Wort *Xvarnah* wieder. Es ist also speziell Ahura Mazdah, der dem König den Glücksglanz verleiht.

⁴⁴ Siehe Kap. II, 3.

Bekannt sind die Darstellungen auf den Felsenreliefs aus achämenidischer und sassanidischer Zeit. Auf dem Relief von Behistun sieht man Ahura Mazdah auf den Triumph des Königs Darius herniederblicken. Hier ist jedoch Ahura Mazdah als die geflügelte, mit der Halbfigur des Gottes geschmückte, Sonnenscheibe ganz nach dem Vorbilde des Gottes Assur gestaltet, und das Bildwerk lässt überhaupt jeglichen typisch iranischen Zug vermissen. Als der Gott, der dem iranischen König Gaben darbietet, ist Ahura Mazdah erst auf den sassanidischen Reliefs dargestellt. Dort sieht man ihn dem Herrscher den Ring überreichen.⁴⁵ Da wir auch Mithra in dieser Funktion finden, müssen wir dieses Nebeneinander wohl als Kompromiss zwischen zwei wetteifernden Religionen deuten, die beide den Anspruch erhoben, als Staatsreligion zu gelten, und die beide ihren Gott als Gott des Staates und als Schutzherrn des höchsten Staatsrepräsentanten, des Königs, anerkannt wissen wollten.

Wir haben schon bemerkt, dass Mithras Verhältnis zum König in der Beziehung des himmlischen *dahyupati* zu dem irdischen *dahyupati* seine Begründung fand.⁴⁶ Dann und wann wird der iranische Herrscher aber auch als Priester betrachtet,⁴⁷ und dies kann sogar in den Titulaturen, die ihm beigelegt werden, zum Ausdruck kommen.

So sagt Jamsēd im Šāhnāmah:

منم گفت با فره ایزدی	Ich bin, sagte er, zusammen mit dem göttlichen Glanzglück.
همم شهریارى و هم موبدى	Mir gehören Herrschertum und Möbadtum zugleich.
بذارا زید دست كوته كنم	Darum halt ich mich vom Bösen frei.
روانرا سوى روشنى ره كنم	Der Seele zeige ich den Weg zum Lichte.

Šāhn. S. 23, 6 f.

Im Šāhnāmah wird der König mehrfach als *mōbad* angedet.⁴⁸ Der König ist also zugleich *šahriyār* und *mōbad*. Zu

⁴⁵ Sarre, Die Kunst des alten Persien, Pl. 70–71, 78, 81.

⁴⁶ Siehe S. 97; 155 ff.

⁴⁷ Vgl. S. 161.

⁴⁸ Christensen, Iran sous les Sassanides, S. 256.

der Auffassung des Königs als eines Priesters, die wir aus diesen Angaben gewinnen, passt auch die Ergänzung eines beschädigten Passus in der bekannten Pehleviinschrift bei »Zoroasters Ka'ba«. An einer Stelle liest dort der Bearbeiter der Inschrift, Martin Sprengling, *šaθ/rē magū/patē* und bemerkt dazu: »Dass dies, etwa gleich Reichsoberpriester, einen andern als den König selbst bezeichnen sollte, erscheint Verfasser recht unwahrscheinlich. Die Sassaniden waren ja ihrem Ursprung nach Herren und Hüter, und damit doch wohl auch Oberpriester des Anahitfeuers von Istakhr.«⁴⁰ Sprengling vergleicht hiermit die Angabe bei Ibn Qutaiba, dass der König *mōbad dū-l-bahā* war,⁴¹ was ja *šahr magūpat* entsprechen muss.¹ Man kann auch anführen, dass in dem Epos »Wis und Ramin« der König den Namen Mōbad führt. Nun werden ja bekanntlich in den iranischen Schriften Titulaturen oft als Eigennamen aufgefasst.² Diese Verknüpfung des Königs mit dem Titel (*magūpati* > *magūpat* >) *mōbad* ist von grösstem Interesse, denn Wikander hat gezeigt, dass »alle Wahrscheinlichkeit für die zuletzt von Messina befürwortete Zusammengehörigkeit von *maga* und dem Magiernamen zu sprechen« scheint.³ Nyberg aber hat nachgewiesen, dass »*maga* eigentlich den 'magischen Gesang' bzw. kollektiv die 'Sangschar' bedeutet, und dass es die Bezeichnung für die Schar der Ekstatiker ist, deren vornehmstes Mittel zur Erreichung der Ekstase der Gesang war«.⁴ Der *magūpati* ist also der Leiter dieser Schar gewesen, der oberste der zünftigen Ekstatiker. Der König als *magūpati* ist also ursprünglich der Führer des *maga* gewesen. Nur sehen wir aber, dass der *maga* anscheinend mit der Verehrung Ahura Mazdahs verknüpft und eine für den Kultus dieses Gottes bezeichnende Institution war.⁵ Wir können darum verstehen, warum der König eines Landes, in dem Ahura Mazdah verehrt wurde, als *magūpati* amtierte. Die Verbindung zwischen Ahura Mazdah und dem Führer des *maga*

⁴⁰ ZDMG 1938, S. 654; vgl. AJSL LIII, S. 140.

⁴¹ Ujūn, Kairo 1925, Bd I, S. 7.

¹ ZDMG 1938, S. 655.

² Und umgekehrt Eigennamen als Titulaturen.

³ Wikander, S. 53.

⁴ Nyberg, S. 176.

⁵ Dies alles geht aus Nybergs Untersuchungen deutlich hervor.

muss eine äusserst innige gewesen sein, wie Nybergs Darlegungen über das Verhältnis zwischen dem Propheten Zarathustra und seinem Gott erweisen. Darum war es etwas Nabellegendes und Natürliches, wenn man sich diese Verbindung zwischen dem Gott und dem magūpatī so eng vorstellt, dass man den magūpatī — also den König — als Gefäss und Wohnsitz des Gottes auffasste, wie das im Dēnkart deutlich zum Ausdruck kommt:

*u ēn-īc kū apar gehōn katārē
ēlōn pahrōm kū har kas ēlōn
mēnēt goβēt kunēt ēyōn-aš ax'
u dastavar, kū vēr xratāi avē
kē apāk nēvak guftōrē frārōn
kunēn havēt, ēn-īc kū Ōhrmazd
andar gētēh mehmānēh pat tan
i avē xratāi vōš, u hān mēh-
mānēh patiš paitākik.*

und dieses auch, dass ein jeder in der Welt auf diese Weise hervorragend ist, wenn jeder so denkt, spricht und handelt, weil er Herr und Richter ist, d. h. dass ein guter Herrscher derjenige ist, der zugleich über gutes Sprechen und gerechtes Handeln verfügt. Und dieses auch, dass in der Welt Ōhrmazd in dem Körper dieses Herrschers mehr sein Wohnen hat, und dieses Wohnen in ihm offenbar ist.

Dēnk. IX, 31, 26—27; ed.
Madan S. 835 Z. 12 ff.

Wir bemerken, dass der König hier als *dastavar* und *ax'* betrachtet wird. Dadurch wird er als Nachfolger Zarathustras bezeichnet. Denn Zarathustra als göttlicher Urmensch und Urkönig ist eben der *ghū* und *ratu* (*ratu* entspricht *dastavar*). »In der zoroastrischen Theologie ist Ahura Mazdāh ahū und ratu der himmlischen, Zarathustra der irdischen Wesen.«^{*} Wir haben es also hier mit einer anscheinend rein zoroastrischen Königsideologie zu tun.

Ōhrmazd wohnt also in dem gerechten, d. h. gut zoroastrischen Herrscher. Dieser Abschnitt sei mit der Pehleviübersetzung zu Y. 31 konfrontiert, wobei wir zuerst die awestische Version geben:

*ēiθrā ī hūdāghe yaθanā vae-
domnāi managhā*

Klar sind diese Dinge dem Wohl-
schauenden wie dem Wissenden,

^{*} Nyberg, S. 268; Vgl. S. 301 f.

*vohū hvō xšaθrā ašm vačayhā
šyaoθanēcā
hapti hvō tūi mazdā ahurā
vāzištō ayhaii astiš.*

»Der mit guter Herrschaft«, der
Aša mit Gedanken Wort und
Tat stützt, der für dich, Ahura
Mazdah, der feurigste Helfer ist.
Y. 31, 22.

*Ōhrmazd dāt Hōrdat u Amurdat
bavandak ō avē kē ahrūdih, hān
kūš kār u kirpak kart estēt.
uš xšēš patiš, pat hān i avē
xatāi, sardārih, kū pātixšayih
hān-iš hast, pat dastavar dārēt,
hān i Vahuman vazdvariš, kū
hān mizd i ō Vahuman, *ō arē
dahēt, kē avē hān i xšēš mēnōk
dōst.*

Ōhrmazd hat Hōrdat und Amurdat
demjenigen vollständig gegeben,
der Gerechtigkeit ist, das ist, dass
er Pflicht und Tugend getan hat.
Und selbst hält er als Dastūr in
ihm, in diesem Herrscher, die
Häuptlingsschaft, d. h. die Herr-
schaft, die jener hat. Diese Vazd-
var-Schaft des Vahuman (Y.
31, 21), d. h. diese Belohnung, die
zu Vahuman gehört, gibt er zu
demjenigen, der der Freund
dieses seines eigenen Geistes ist.

Pehl. Yasna ed. Spiegel
S. 137, 21.

Hiermit ist ein anderer Abschnitt ib. zu vergleichen:

*vēh hān xatāi kē ahrūdih pat
gōpišn pat-iē kunišn ō(h) kunēt.
hān i tō Ōhrmazd burtār tan
hast, kū andar getēh mehmānih
pat tan i avē.*

Ein guter Herrscher ist, wer im
Sprechen und Handeln Gerechtig-
keit ausübt. Dieser ist die Per-
son, die dich Ōhrmazd trägt, d. h.
dass in der Welt das Wohnen in
seiner Person ist.

Pehl. Yasna ed. Spiegel
S. 137, 22.¹

Wir sehen also, wie man die Gatha-Stelle interpretiert hat.
Diese ist an sich mehrdeutig, weil man die Worte *vohū hvō xšaθrā*
auf verschiedene Weise auffassen kann. Die Pehleviübersetzung
hat sich aber klar ausgesprochen. Ōhrmazd übt selbst durch den

¹ Über *tan* < *tasū* als Ausdruck für die Persönlichkeit siehe Nyberg
S. 14.

gerechten Herrscher seine eigene Herrschaft aus und macht den guten Herrscher zur Stätte seines Verweilens. Der zoroastrische Herrscher verkörpert also in seiner Person den Gott Ahura Mazda selbst. Darum wird ja der sassanidische Herrscher in den Inschriften immer *bay*, »Gott« genannt und es wird gesagt, *kē čīdr hač yazdān*, »der, dessen Abstammung von den Yazatas (den Göttern) ist«. Ich glaube also, dass diese Stellung des Herrschers auch mit seinem alten Amte als *magūpati* zusammenhängt. Dass dieser Titel in späteren Zeiten im westlichen Iran ganz seine alte Bedeutung — »Leiter des maga« — verloren hatte und nur noch ungefähr im Sinne von »Oberpriester« zu verstehen war, braucht wohl hier nicht ausführlich dargelegt zu werden. — Dass die zoroastrische Priesterschaft die Herrschervergötterung ablehnte, vermutet Schaeder.* Gewiss spricht vieles dafür.

Dass Ohrmazd tatsächlich als der himmlische *magūpati* betrachtet wurde geht aus der folgenden Stelle eindeutig hervor:

*u-mān Ōhrmazd magupat hān
hān ī xʾānd u xʾānem kē mēnōk-
venīšnīh andar amāh paitākī-
hīst.*

Und Ohrmazd ist unser höchster
magupat, er ist derjenige, der
angerufen ist und (den) wir an-
rufen, dessen geistiges Schauen
unter (in) uns offenbar geworden
ist.

Dēnkart ed. Madan S. 413
Z. 17 f.*

Wir haben also gefunden, dass der Herrscher im westlichen Iran in einer nahen Verbindung sowohl mit Ahura Mazda als auch mit Mithra gedacht ist. Das hat seinen Grund natürlich darin, dass hier verschiedene Traditionen vorlagen. Die geschichtlichen Verhältnisse spiegeln sich in dieser Doppelstellung wieder und man sieht, dass sich der alte Wettbewerb zwischen den beiden Göttern also auch auf den sakralen Sinn der Herrscherwürde erstreckt hat. Von Bedeutung ist, dass während Mithra als der Länderherrscher, der himmlische *dahyupati*, empfunden wird, Ahura Mazda der himmlische Beschützer des maga ist, also als der

* OLZ 1938, 598, Anm. 3.

* Text und Übersetzung Nyberg, S. 420 und S. 484 mit. Anm. Die Abweichungen hier nach Barr,

himmlische *magūpati* auftritt. Wir erinnern uns, dass Ohrmazd in den Pehlevischriften als der Gott des Priesterstandes erscheint, während Mithra dagegen immer ein typischer Kriegergott war. Wir stehen also hier nicht nur vor zwei wetteifernden Religionen, sondern auch — wie wir später noch deutlicher sehen werden — vor zwei einander entgegengesetzten soziologischen Ideologien.

Ahura Mazda und Mithra sind Repräsentanten für zwei grundverschiedene soziale Strukturen.

In den angeführten Texten tritt Ahura Mazda stets als Himmels-gott auf. Es gibt jedoch gewisse Indizien, die uns die Vermutung nahelegen, dass Ahura Mazda in bestimmten Gegenden auch als Sonnengott betrachtet wurde. Konow sagt: »There remains one Saka word, where we seem to be on safer ground: *urmaysde*, which is certainly the Avestan Ahura Mazda ... It does not mean the same thing as in the Avesta, but seems to be the usual word for 'sun' ... We find the same development as in Saka *urmaysde* in some of the Pamir dialects. We have Ishkashmī *rēmūz*, Izbaki *ōrmōzd*, sun. There can be little doubt about the connexion between Saka and the Pamir languages ...¹⁰ Es dürfte nicht schwer sein, für diese Tatsache eine hinreichende Erklärung zu finden. Denn es erscheint ja ganz natürlich, dass Ahura Mazda, der Himmels-gott, ganz ebenso wie Mithra auch als die Sonne angesehen werden konnte. In den östlichen Gebieten Irans scheint diese Auffassung tatsächlich lebendig gewesen zu sein.

¹⁰ Payry-Festschrift S. 222. Vgl. ferner Morgenstierne, Indo-Iranian Frontier Languages Vol. II, Index s. v. »sun«; Leumann, Maitreya-Samiti, Vers 191, 202, 261 etc. vgl. Leumann, Das nōndarische Lehrgedicht, Glossar s. v. »urmaysdes«.

KAP. V.

Zervan.

Zervan ist einmal die zentrale Gestalt einer reichen Mythologie gewesen. Wenn wir aus den alten Texten etwas über sein Wesen erraten wollen, dann ergibt sich uns zunächst das Faktum, dass Zervan nur einige wenige Male im Awesta genannt ist. Viel ist dort also über das Wesen dieses Gottes nicht zu erfahren. Aber einige aufschlussreiche Kennzüge treten doch deutlich hervor. So bemerken wir, dass es zwei Zervangestalten gibt: den unbegrenzten Zervan (*zrvan akarana*) und den langherrschenden Zervan (*zrvan darzγō.χʰadāta*).

Dies geht aus Nyāyish 1, 8 und Yasna 72, 10 (= Sīhrōčak 1, 21; 2, 21) hervor. Weiter observieren wir, dass diese beiden Zervangestalten zusammen mit Vayu und Θwāša genannt werden. (Yasna 72, 10; Vendidad 19, 13, 16.) Etwas mehr lernen wir aus der Stelle Vendidad 19, 29, die wir ihrer Bedeutung wegen, hier anführen wollen:

*vizarāšō daēvō nqma
urvānam hastam vīdayeiti
mərəzujiči mazdānqm*

Der Dämon namens Vizarša
führt weg gebunden die Seele
der Menschen — von kurzem
Leben.

paθqm zrvō.dāta nqm jasaiti

Auf den Zervan-geschaffenen
Wegen gelangt

gasča drvaite gasča aššone

sowohl die Seele des Ungerechten
wie die des Gerechten

činvat.paratūm mazdadātūm

an die Mazdah-geschaffene Cin-
vatbrücke.

baodasča urvīnqmča yātqm

Das Bewusstsein und die Seele

gaēdhanəm paitijaidyeinti

fragt man über den Teil der irdischen Güter,

dātəm astvainti ahyō

ihm im körperlichen Dasein gegeben.

Vendidad 19, 29.¹

Durch einen Vergleich mit indischen Vorstellungen über die zwei Wege *devayāna*- und *pitryāna* gelangt Nyberg zu der Schlussfolgerung, dass »der Zervan-geschaffene Weg« so viel wie *pitryāna* ist, während »die Mazdah-geschaffene Činvatbrücke« *devayāna* ist.²

Der von Zervan geschaffene Weg leitet an die von Mazdah geschaffene Činvatbrücke, wo die Entscheidung über das Los der Seele gefällt wird. Wer aus dieser Entscheidung heil hervorgeht, der kann auf der Činvatbrücke den seligen Religionen entgegenwandern. Wir sehen also, dass das Schicksal des einzelnen Menschen davon abhängig ist, wie er die Prüfung zweier Wege besteht. Diese sind: der von Zervan geschaffene Weg und die Činvatbrücke. Wenn der Mensch die Brücke betritt, wird das Urteil offenbart: die Brücke, die in ihrer Mitte einem Schwert gleicht, das neun Speerlängen breit aber zugleich haarscharf ist, kann entweder die breite oder die scharfe Seite nach oben wenden. Der Fromme wandert unbehindert über die gefährliche Brücke, während der Gottlose die scharfe Seite betreten muss und in die Tiefe stürzt. Der von Zervan geschaffene Weg ist also insofern ein Schicksalsweg, als er zu der Entscheidung hinführt, die dann auf der von Mazdah geschaffenen Brücke den Menschen ereilt. Beide Gottheiten treten als Schicksalsmächte hervor. Sie schufen die Prüfungswege, auf denen der Tote seinem Los — der Seligkeit oder der Verdammnis — entgegenschreitet. So tritt uns denn Zervan hier als der Gott entgegen, der über das Schicksal der Verstorbenen gebietet. Er ist der Herr des Todes und des Schicksals.³ Hier sind einige Epitheta zu diskutieren, deren Bedeutung

¹ Der hier gebotene Text ist der von Nyberg (Questions 1931, S. 119—20) hergestellte, nur dass ich die traditionelle Transkription beibehalten und *zrvō* nicht geändert habe. Für die Übersetzung siehe Nyberg, S. 121 f.

² *ib.* S. 122—124. Über *devayāna* und *pitryāna* siehe E. Arhman ARW XXV S. 339 f. und 26, S. 187 ff.

³ Über die Rolle Mazdahs ist S. 215 einiges gesagt.

Nyberg erschlossen hat. Es sind die Epitheta *frašōqar*, *ašōqar* und *zarōqar*, die in der Polemik des Ādur-Hormizd⁴ bei Theodor bar Kōnai⁵ ebenso wie in einer anonymen syrischen Polemik⁶ auftreten. Nyberg hat die Bedeutung dieser Wörter klar herausgearbeitet⁷:

ašōqar = wer männlich macht
frašōqar = wer herrlich macht
zarōqar = wer alt macht.

Wie Nyberg gezeigt hat, ist Zervan hier als der Gott der einzelnen Phasen des menschlichen — vielleicht auch des vegetativen — Lebens, gedacht, als der Gott des Lebens und des Todes, des Werdens und Vergehens.⁸ Wie man betont hat, werden im Awesta entsprechende Epitheta dem Gotte Vərəθraϋna beigelegt, nämlich⁹:

aršōkara = wer männlich macht
frašōkara = wer herrlich macht
maršōkara = wer alt macht.

<i>vərəθraϋnam ahuraδātam</i>	Vərəθraϋna, den ahurageschaffenen
<i>yazumaide aršōkarəm</i>	verehren wir, den, der männlich macht,
<i>maršōkarəm frašōkarəm</i>	der alt macht, der herrlich macht,
<i>hwāxštəm hwāyaonəm</i>	der guten Frieden bereitet, der gut ans Ziel führt.

Yast 14, 28.

Vərəθraϋna erhält hier auch die Epitheta *hwāxšta-* und *hwāyaona-*, die die glückbringende Seite seines Wesens hervorheben: der Sieg (Vərəθraϋna) führt ans Ziel und bringt einen guten

⁴ Festgruss an R. v. Roth, S. 35 ff. AMS II, S. 577.

⁵ Corpus script. christ. orient. ser. II, LXVI, S. 295—298.

⁶ Studia Syriaca IV, S. 1—2. Nyberg, Questions 1929, S. 238—240.

⁷ Questions 1931, S. 86—91. Vgl. ferner Benveniste MO. XXVI—XXVII, S. 177—181.

⁸ Questions 1931, S. 90.

⁹ Über diese Epitheta vgl. Nyberg, Questions 1931, S. 88 f. und Benveniste MO XXVI—XXVII, S. 177—181.

Frieden. Betrachten wir nun die diesen beiden Ausdrücken unmittelbar vorangehenden Worte, dann finden wir, dass sie mit *frašōkara* enden. *Vərəθraϥna* bringt *frašōkərətī* und eben darum kann man auch sagen, dass er *hr̥xšta* und *hr̥yaona* ist. Er ist der Gott der Phasen des Lebens, die in *frašōkərətī* ausmünden. Die beiden letzten Epitheta stehen also mit den vorhergehenden in einem klaren Zusammenhang. Wie wir gesehen haben, tritt *Vərəθraϥna* in der Gesellschaft Mithras, des höchsten Schicksalsgottes auf.¹⁰ Hier hat er nun selbst den Schicksalscharakter und es liegt darum nahe, die Schicksalsepitheta als ihm von Anfang an zugehörig und seinem Wesen voll entsprechend zu betrachten.¹¹ *Vərəθraϥna*, der Gefährte des Schicksalsgottes Mithra ist also selbst ein Schicksalsgott. Das aber braucht natürlich nicht zu hindern, dass die Schicksalsgottheit Zervan in älteren Zeiten die Epitheta *aršōkara- frašōkara- maršōkara-* innehatte, was ja von Nyberg erwiesen wurde.¹² Noch in einem weiteren sehr interessanten Passus ist im Awesta von Zervan die Rede. Die betreffende Stelle scheint mir bisher nicht in gebührender Weise zur Diskussion gestellt worden zu sein. Sie lautet:

dabəf spəntō mainyuš

Der wirksame Geist hat geschaffen.

dabəf zrūne akarane

Er hat geschaffen in der unbegrenzten Zeit.

Vendidad 19, 9.

Die Pehleviübersetzung gibt: *«kē āp dāt spənāk-mēnōk u-š dāt pat zamān (i) akanārak; hast kē etōn gōštē : kē āp dāt spənāk mēnōk u šp dāt pat zamān (i) akanārak.»*

ed. Spiegel, S. 117

Diese Version bestätigt die von uns gegebene Übersetzung.

Hier wird also *spəntō mainyuš*, den wir bereits als einen Aspekt des Ahura Mazdah definiert haben, als dessen schöpferische Wirksamkeit bezeichnet. Er ist der Schöpfer, er hat geschaffen. Und zwar hat er »in der unbegrenzten Zeit« (*zrūne akarane*) geschaf-

¹⁰ Siehe S. 124 f.

¹¹ So jetzt auch Nyberg, S. 383.

¹² Questions 1931, S. 91. Vgl. aber jetzt Nyberg, S. 383.

fen.¹² Die unbegrenzte Zeit existiert also als Zeitbestimmung, sie ist gleichsam der Zeit-Raum, in den die Schöpfung hineingestellt ist. Vor der Schöpfung existiert natürlich der Schöpfer. Aber ausser ihm auch die Zeit, die unbegrenzte Zeit, die demnach als mit dem Schöpfer koexistent gedacht ist. Es ist wohl möglich, dass hier Spuren jener Auffassung sichtbar werden, die die unbegrenzte Zeit als Urgrund und höchstes Prinzip setzte. Zwar wissen wir nichts Näheres über das Verhältnis zwischen dem Schöpfergeist und der unbegrenzten Zeit, da wir jedoch anderswo Zervan als höchstes göttliches Prinzip finden, liegt es nahe, auch hier die Gleichsetzung Zervan-Ewigkeit als gegeben zu vermuten.

Nach Nybergs Untersuchungen ist das Vendidad in die medische Zeit zu datieren.¹³ Wir haben aber bekanntlich ein vielleicht älteres Zeugnis für die prominente Stellung Zervans. Eudemos von Rhodos, dessen Aussage bei Damascios Diadochos bewahrt ist (6tes Jahrh. n. Chr.), sagt nämlich: »Die Mager und das ganze arische Volk nennen das intelligible und vereinte Ganze, einige den Raum, andere die Zeit, und sagen, dass ein guter Gott und ein böser Dämon oder das Licht und die Finsternis früher als diese, wie einige sagen, sich davon abgeschieden haben.«¹⁴ Nyberg und Christensen vermuten, dass hinter dem griechischen Terminus *Tócos* das iranische *Θwāša* steckt, das wir schon in Verbindung mit dem Gotte Vayu behandelt haben.¹⁵ Eudemos von Rhodos lebte im 4. Jahrh. v. Chr. In der Zeit nach ihm vermehren sich die Zeugnisse. Wichtig ist die Inschrift des Antiochos I. von Kommagene, die ein Gesetz enthält, das von allen Generationen der Menschen respektiert werden soll, »welche die unendliche Zeit zur Nachfolge über dieses Land nach der Bestimmung ihres Lebens einsetzen wird«. ¹⁶ Wir sehen also dass hier Zervan akarana die Könige des Landes »nach der Bestimmung ihres Lebens« einsetzt.

¹² *zrīne* ist temporaler Lokativ, Reichelt § 514.

¹³ Nyberg, S. 337 ff.

¹⁴ Damascios de primis principiis ed. Ruelle 1, S. 322.

¹⁵ Siehe S. 231 ff. und Nyberg Questions 1931, S. 103 f. Christensen, Etudes S. 56. Schon Spiegel Er. Alterth. k. II, S. 15 hat sich für diese Identifikation entschieden.

¹⁶ *ὅν θέναι ἀνθρώπων γενεαίς ἀπάντων, οὓς ἐν χρόνῳ ἄριστος εἰς διαδοχὴν χρόνῳ παύσει ὡς βίος μοῖρα καταστήσει, τερπὴν ἄπλοον.* Zeile 111–114 (Michel, S. 630).

Sonst aber hat — wie Nyberg bemerkt — Zervan die wirkliche Hauptrolle hier an Ohrmazd abtreten müssen. Zervan wird zu einem Gott im Hintergrund, Ohrmazd dagegen tritt mächtig hervor.¹⁸ Ich glaube in einem anderen Abschnitt dieser Schrift gezeigt zu haben, dass auch Mithra eine höchst prominente Rolle spielt, so dass auch er als ein durchaus »aktiver« Gott charakterisiert werden muss.¹⁹ Von Zervan aber kann gesagt werden, dass er mehr ein abstraktes Prinzip als einen wirklich lebendigen Gott darzustellen scheint. Einen wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis des Zervanismus liefert Theodor von Mopsuestia. Von ihm sagt Photios: »In seinem ersten Buche entwickelt er die scheussliche Lehre der Perser, welche Zarades eingeführt hat, d. i. über Zaruān, den er als Herrscher des Alls einführt, den er auch Τύχη nennt, und dass er opferte um Ormuzd zu zeugen, wobei er diesen und Satan zeugte.«²⁰ Dieser Auszug wird durch Eznik von Kolb komplettiert, der sich wahrscheinlich in dem hierhergehörigen Abschnitt auf Theodor stützt.²¹ Die ausführliche Erzählung Ezniks geht darauf hinaus, dass Zervan mit dem Barsombündel in der Hand opferte, um einen Sohn zu bekommen, wobei er aber an dem Erfolg seiner Bemühung zweifelte. Während er so dachte, wurden Ormuzd und Ahriman in ihm gebildet. Zervan bestimmte, dass der erste, der aus ihm heraustreten würde, der König sein solle. Ahriman kommt zuerst und als Zervan das Barsombündel als das Emblem der Herrschaft dem Ormuzd übergeben will, erinnert ihn Ahriman an sein Versprechen. Zervan trifft dann die Bestimmung dass 9.000 Jahre lang Ahriman König (d. i. *sāh*), Ormuzd aber Grosskönig (d. i. *pātxsāh*) sein soll.²² Nach dieser Zeit soll Ormuzd allein die ganze Macht erhalten. Über Zervan bekommen wir weiter zu wissen, dass er vor der Schöpfung existierte, und dass sein Name mit »Lois« (*baxt*) oder »Glücksglanz« (*p'at-k'* = mittellir. *farr*) zu übersetzen ist.²³ Auch

¹⁸ Questions 1931, S. 132.

¹⁹ Siehe Kap. II, 1—2.

²⁰ Migne PG 103, S. 81. Clemen, Fontes S. 108.

²¹ Schæder Urform, S. 144.

²² Über die Terminologie im Pehlevi siehe Nyberg Questions 1931, S. 73 Anm.

²³ Eznik von Kolb, § 6 (Langlois); Dieselbe Erzählung bei Elisiaens, vgl. Nyberg Questions 1931, S. 73 ff.

mit Zervan sind also die Vorstellungen von Schicksal und *Xʿarsna* verbunden, zwei Begriffe, die, wie wir gesehen haben, mit dem iranischen Gottesbild überhaupt untrennbar verknüpft zu sein scheinen.²⁴

Wir konstatieren, dass nach diesem Bericht Zervan mannweiblich ist, denn er zeugt und gebiert selbst die beiden Zwillinge Ormuzd und Ahriman. Dies kommt auch in der Polemik Anāhīd zum Vorschein²⁵ und ebenso wird in der Polemik Ādurhormizds darauf angespielt: »Sollen wir Ašōqar, Frašōqar, Zarōqar und Zarwān für Götter halten? Oder den durch Gebet und Gelübde erlangten Hormizd, dessen Vater für seine Gelübde und Opfer erst Erfolg hatte, nachdem er, ohne es zu wollen, den Satan hervorgebracht, indem er gar nicht damit einverstanden war und nicht wusste, wer sie in ihm gebildet hatte und von wem sie geschaffen waren?« Hier wird diese Ansicht auch den Manichäern zugeschrieben und es gibt in den manichäischen Texten auch Belege dafür, dass das mit Recht geschieht.²⁶ Die Inkonssequenzen, die der Bericht über das Opfer des Zervan enthält, werden von Benveniste damit erklärt, dass man in mazdayasnischen Kreisen die Bedeutung des Tragens des Barsombündels missverstanden habe.²⁷ Die Erzählung Eznihs spiegelt ein Kompromiss wieder,²⁸ was z. B. auch daraus hervorgeht, dass Zervan das Barsombündel dem Ormuzd übergibt und damit an ihn das Herrschaftssymbol, das Zeichen seiner Macht abtritt. In den Pehlevitexten finden wir mehrere Aussagen über Zervan. Die meisten wurden von Nyberg gesammelt und analysiert.²⁹ Ausserdem hat kürzlich Zaehner mehrere Texte neu ediert. Über das Wesen Zervans können wir aus diesen Quellen vielerlei Kenntnis schöpfen. An erster Stelle sei hier ein sehr wichtiges Stück aus dem Bundahišn zitiert, das Nyberg eingehend behandelt hat.³⁰

²⁴ Vgl. S. 151.

²⁵ Festgruss an R. v. Roth, S. 37 f. und AMS. II, S. 592.

²⁶ A. v. Le Coq, Türk. Manich. I. S. 221, 1; vgl. Benveniste MO XXVI—XXVII, S. 182.

²⁷ MO XXVI—XXVII S. 181 f.

²⁸ *ib.* S. 182.

²⁹ Questions 1929—31.

³⁰ ZDMG NF VII S. 221 ff. Für die Aussonderung von Glossen siehe ebenda. Für die Textgestaltung siehe GGA. 1935, S. 11; WZKM XL, S. 114 f. Die Parallelität von *ā *uūh* (geschrieben: *ad*) und *ō nikūnīh* ist wohl

<i>zamān *ošōmandtar hač har</i> <i>2-ān dāmān</i>	Die Zeit ist mächtiger als die zwei Schöpfungen.
<i>zamān handōčak ō kārudōtastān</i>	Die Zeit ist der Massstab für das Werk und das Gesetz.
<i>zamān (hač) ayāpakān ayū-</i> <i>paktar</i>	Die Zeit ist mehr beglückt als die besonders Begüterten.
<i>zamān hač pursišnikān pursiš-</i> <i>niktar</i>	Die Zeit ist mehr wohlunterrichtet als die Wohlunterrichteten.
<i>zamān i mām apakanihēt</i>	Die Zeit des Hauses wird hinweg- geworfen.
<i>brīn pat zamān pīstak frāc</i> <i>škīhēt</i>	Zu bestimmter Zeit wird der Ge- schmückte zerbrochen.
<i>kas hač avē nē buxtet</i>	Niemand kann sich vor ihr ret- ten.
<i>nē kū ō *ulih vāzēt</i>	Nicht wenn er nach oben fährt,
<i>nē ō nikūnih-ič cāh kanēt</i>	Nicht (wenn) er nach unten den Brunnen zerstört.
<i>nē kū azēr xān i āpān frōt cartet</i>	Nicht wenn er sich hinabwendet unter die Quelle der Gewässer.
	Bundahišn A. 10 Z. 8 ff.; Hilfsb. I S. 72.

Wir bekommen also hier zu wissen, dass die Zeit hoch über alles andere erhoben ist. Sie ist mächtiger als die zwei Schöpfungen, also als die Schöpfungen Ohrmazds und Ahrimans. Die Zeit weiss alles, ist mächtiger als alles, denn jedes Geschöpf bricht vor ihr zusammen. Auf keine Weise kann man ihr entfliehen. Wird die Zeit hier sichtlich vom Blickpunkt des Menschen her betrachtet, so wird dagegen im Mēnōkē Xrat ihr »Wesen an sich« wie folgt geschildert:

<i>Zurvān i akanōrak u</i> <i>azarmān u amarg u adart</i>	Die unbegrenzte Zeit ist nicht-alternd und nicht-sterb- lich und nicht-leidend
<i>u asūhišn u apūhišn u apity-</i> <i>ōrak</i>	und nicht anschwellend nicht- verwesend und nicht von der Gegenschöpfung bedroht.

Mēnōkē Xrat 8, 9.³¹

deutlich (mit Geiger). Eben darum ist man wohl berechtigt *gāhē* als Glosse zu streichen.

³¹ Vgl. Bailey JRAS 1930, S. 13 f.

Die Zeit als das göttliche Urprinzip ruht also frei von jeglicher Bedingtheit unbegrenzt in sich selbst, und nichts — auch nicht die Gegenschöpfung Ahrimans — vermag auf sie einzuwirken. Aus ihr wächst alles Schicksal hervor und vollzieht sich in ihr. Sie gibt das unentrinnbare Gesetz, das harte Erdenlos, durch das alle Kreatur dem Hunger und dem Durst, dem Alter und dem Tod anheimgegeben und unterworfen ist. Sie selbst jedoch — die unbegrenzte Zeit — ist frei von allem Schicksal. Von ihr geht das Schicksal aus und nimmt seinen Lauf. Sie selbst aber kann nicht von ihm betroffen werden.

In den neupersischen parsistischen Schriften wird dieses Thema ja oft in mannigfachen Variationen weiter ausgesponnen:

Und es ist offenbar, dass ausser der Zeit alles Andere geschaffen ist, und man nennt auch die Zeit den Schöpfer. Für die Zeit ist keine Grenze sichtbar, und die Höhe ist nicht sichtbar, und die Tiefe ist nicht sichtbar, und sie hat immer existiert und wird immer existieren. Jeder, der Verstand hat, sagt nicht: Die Zeit, woher kommt sie? oder: Diese Macht, wann war sie nicht? Und es gab niemand, der sie Schöpfer nennen könnte, darum nämlich dass sie die Schöpfung noch nicht hervorgebracht hatte. Dann erschuf sie Feuer und Wasser und, als diese sich mischten, kam Ormuzd hervor. Die Zeit ist sowohl der Schöpfer als der Herrscher der Schöpfung, die sie geschaffen hatte.

Rivāyat, Spiegel Trad.
Lit. S. 161 ff.²⁴

زمان هم آفریدگار بود هم خداوند
سوی آفرینش که کرده بود

²⁴ Unbedeutende Varianten: Dhabhar, Rivayats of Hormazyar Framarz, S. 450; Pers. Text, Vol. II, S. 81.

Hier wird in dem persischen Text immer von *zamān* bzw. *zamānah* gesprochen. Das Wort *zamān* begegnete uns auch in der bekannten Stelle im Bundahišn, wie überhaupt im ersten Kapitel dieses Buches. Dass *zamān* dieselbe Gestalt wie Zervan ist, wie Nyberg behauptet hat,²² dafür lässt sich hier vielleicht ein Beweis erbringen:

Es wird gesagt:

*dātār Ōhrmazd en dām u dahišn
u amahraspandān u mēnōkē xrat
hač hān i xʿēš rōšnīh u pat
āfrīn i Zurvān i akanārak
brihenit.*

Der Schöpfer Ōhrmazd hat diese gesamte Schöpfung und die Amahraspanden und die transzendente Weisheit von seinem eigenen Lichte und mit der Gutheissung der unbegrenzten Zeit geschaffen.

Mēnōkē Xrat 8, 8.

Daraus geht also hervor, dass Ōhrmazd mit der Zustimmung des Zurvān i akanārak die Schöpfung hervorgebracht hat. In den Rivāyats heisst es ja auch:

بیاری زمان

Dann begann er die Schöpfung und Ormuzd that alles mit der Hilfe der Zeit. Alles Gute, das Ormuzd findet, hatte die Zeit geschaffen.

Rivāyat, Spiegel S. 162 Z. 2.

Aus der Mēnōkē Xrat-Stelle ist ersichtlich, dass *Zurvān i akanārak* zusammen mit Ōhrmazd existierte. Nun wird aber auch gesagt, dass Ōhrmazd gleichzeitig mit *zamān i akanārak* existierte (Bd. A 1, 1). Also müssen wohl *Zurvān i akanārak* und *zamān i akanārak* identisch sein. Weiter haben wir den Mythos von Zervan und seinen zwei Söhnen Ōhrmazd und Ahriman kennen gelernt.²³ In den Rivāyats wird aber gesagt, dass Ormuzd und Ahriman von *Zamānah* herkommen. Also steht hier *Zamānah* als personifizierende Bezeichnung der Zeit.

²² Questions 1931, S. 46 f.

²³ Siehe S. 271.

اورمزد و اهرمن از زمانه پیدا شده
 اند
 Ormuzd und Ahriman sind aus
 der Zeit sichtbar geworden.
 Riv. of Horm. ed. Dhabhar
 S. 438.

Der letzte Satz gibt natürlich eine mehr spekulative Erklärung. Wir werden später darauf zurückkommen.²⁸ Zunächst ist uns nur an der Feststellung gelegen, dass Ohrmazd und Ahriman sonst als von Zervan, hier aber als von Zamānah emanierend gedacht sind. Die Namen Zurvān, Zamān und Zamānah scheinen also bei völlig gleichbleibender Bedeutung einander abzulösen. Allmählich dürfte sich auch noch ein anderer Terminus — *rūzgār* — eingebürgert haben, denn im 'Ulamā i Islām wird gesagt:

و روزگار را بدان سبب نوشیم که
 بسیار کس بود که ندانند که روزگار
 زمانست
 Ich schreibe *rūzgār* (= die Zeit)
 darum, weil es viele Personen
 gibt, die nicht wissen, dass
rūzgār zamān ist.
 Riv. of Horm. S. 443; Pers.
 Text Vol. II S. 75 Z. 2. v. u.

Wir bekommen hier den Eindruck, dass einige von *zamān*, andere aber von *rūzgār* sprachen, wenn sie die Zeit als höchste Schicksalsgottheit meinten. Es ist darum wohl nicht gar zu kühn wenn wir vermuten, dass in verschiedenen Kreisen verschiedene Namen als Bezeichnungen des höchsten Wesens in Umlauf waren, dass aber später alle diese verschiedenen Namen nur als Synonyme betrachtet wurden. Diese Auffassung wird auch dadurch gestützt, dass bei Firdausi die diversen Namen für »Zeit« oder »Schicksal« ganz ohne jeglichen Bedeutungsunterschied abwechselnd angewandt werden.

زمان
 زمانه
 Wir haben im Anfang gesagt dass
 sowohl Ormuzd als Ahriman aus
 der Zeit (Zamān) hervorgebracht
 wurden und jede Richtung spricht
 davon in verschiedener Weise.
 Eine Sekte sagt, dass Ahriman
 darum geschaffen wurde weil Or-
 muzd wissen sollte dass die Zeit

²⁸ Siehe S. 299.

(Zamānah) über Jedes Ding mächtig ist.

زمان

Eine Sekte sagt, dass es nicht notwendig war, ihn zu schaffen. Er sagte zu Ormuzd: Ich vermag solches zu thun. Es ist nicht notwendig Ormuzd und mich ins Leid zu werfen. Und eine andere sagt: Was für ein Schmerz oder Vergnügen hat die Zeit (Zamān) aus dem Bösen des Ahriman oder dem Guten des Ormuzd?

Eine Sekte sagt, dass Ormuzd und Ahriman geschaffen wurden um Gutes und Böses mischen zu können und dadurch verschiedene Dinge hervorgebracht werden.

Riv. of Horm. S. 453; Pers.

Text Fragmens rel. à la
rel. Z. (par J. Mohl) S. 4.

Ob mit den Worten »eine Sekte sagt«, die mehrfach wiederkehren, auch gesagt sein soll, dass nur genau so viele Sekten existiert haben, wie in der Aufzählung erwähnt werden, mag dahingestellt bleiben. Man könnte sich ja auch denken, dass es nur einige wenige aus der Gesamtheit der Sekten seien, deren Meinungen hier angeführt werden. Es kann auch fraglich erscheinen, ob wir es hier wirklich mit Sekten im eigentlichen Sinne und nicht vielmehr nur mit verschiedenen theologischen Lehrmeinungen zu tun haben. Wie dem aber auch sein mag, den genannten Anschauungen scheint jedenfalls gemeinsam zu sein, dass ihnen die Zeit (Zamān oder Zamānah) als die ursprüngliche und oberste Gottheit gilt, während Ormuzd und Ahriman nur als geschaffene Gottheiten gedacht werden, und weiter, dass die Zeit über Schmerz und Lust erhaben ist. In diesen — wie es scheint — spätsassanidischen theologischen Spekulationen ist Zervan—Zamān entschieden ein Gott jenseits von Gut und Böse. Dass die Zeitgottheit unbegrenzt und nicht erst das Produkt eines Schöpfungsaktes ist, wird überhaupt immer sehr stark hervorgehoben. Besonders deut-

lich tritt das in den späteren parsistischen Schriften zutage. So wird beispielsweise in den Rivāyats gesagt:

بی زمانه

گاورس در وجود نتوانند آوردن

چه روزگار در وجود آید

Bei dem Schöpfer und bei der wahren Religion: wenn Gott und alle Amšaspanden und alle Geschöpfe sich zusammentun, können sie nicht die kleinsten Partikel in Existenz bringen ohne die Zeit (= Zamānah), denn durch die Zeit (= Rūzgār) kommt sie in Existenz.

Riv. of Horm. S. 443; Pers. Text Vol. II S. 751. 3 v.u.²⁰

Hierauf folgt ein Abschnitt über die Tätigkeit der Zeit und dann der folgende Passus:

ونتوان گفتن که آفریدگاری بود

که روزگار شود وگر کسی گوید که

کار روزگار شب و روز است باید

دانستن که بسیار بوده است که

روز و شب نبوده است وزمان

بوده است

Und es ist nicht möglich zu sagen, dass der Afaridgār (= der Schöpfer) existierte und dass Rūzgār (= die Zeit) nicht existierte, und wenn jemand sagt, dass Nacht und Tag das Werk Rūzgārs ist, dann muss erkannt werden, dass es eine lange Zeit gegeben hat, wo Tag und Nacht nicht gewesen sind, aber Zamān (die Zeit) gewesen ist.

Riv. of Horm. S. 443; Pers. Text Vol. II S. 76 Z. 2 f.

In den beiden zitierten Aussagen ist wohl deutlich genug hetout, dass der wahre Schöpfer nur die Zeit ist. Sie vermag mehr als Gott und alle Amšaspanden, denn ohne sie kann nichts ins Sein eintreten. Es gab keinen Zustand, in dem die Zeit nicht war, darum kann man nicht sagen, dass der Schöpfer da war, die Zeit aber nicht. Ehe noch Tag und Nacht, die Werke der Zeit,

²⁰ Unbedeutende Varianten: Dhabhar, Rivayats of Hormazyar Framarz, S. 443, die Anmerkungen.

geschaffen waren, war die Zeit. Unterschiedslos wechseln hier die Bezeichnungen Rūzgār, Zamān und Zamānah als Termini für »die Zeit«. Die absolute Selbstherrschermacht der Zeit wird nachdrücklich betont. Sie ist nicht mit den einzelnen Zeitabschnitten, wie Tag und Nacht zu verwechseln. Hier wird wohl auf den Unterschied zwischen Zamān i akanārak und Zamān i dērang Xʾatāi hingedeutet.

Wie wir bereits am Eingang dieses Kapitels feststellten unterscheidet man in der iranischen Religion zwischen zwei Zervangestalten. Schon im Awesta steht *zrvan- akarana-* neben *zrvandarəγō.χʾadūta-* (Ny. 1, 8; Y. 72, 10; V. 19, 13). Ihnen entsprechen in den mittelpersischen Schriften *zamān i akanārak* und *zamān i dērang-χʾatāi*, der auch *dērang zamān* (Ny. 57, 29) oder *zamān i kanārakōmand* heisst.³⁷ Das Verhältnis zwischen *zamān i akanārak* und *zamān i dērang χʾatāi* wird im Bundahišn folgendermassen dargestellt:

*ē zāmān-iē i dērang-χʾatāi naz-
dist dām i-š frācbrihenit, ē aka-
nārak but; *pas haē gumēcišnih
i hamēyih i Ōhrmazd kanārak-
ōmand brihenit haē hūn akanā-
rak. kū haē bundahišn, kū dām
dāt, u tāk ō frazām, kū gannāk-
mēnōk akār bavēt, patmānak i
12000 sāl kū kanārakōmand.
pas ō akanārakōmandih gumēciēt
vartēt, kū dām-iē i Ōhrmazd
apōcakihō apāk Ōhrmazd ham-
ēyik bavēud.*

Denn die langherrschende Zeit war die erste Schöpfung, die er schuf. Denn sie war unbegrenzt; nach der Mischung, von der die Ewigkeit Ōhrmazds betroffen wurde, wurde sie begrenzt geschaffen von jener unendlichen (Zeit) aus. Denn von der Urschöpfung an, als die Schöpfung geschaffen wurde, bis zur Endzeit, wo der böse Geist unwirksam werden wird, ist eine Zeitspanne von 12.000 Jahren, während welcher sie begrenzt ist. Dann wird sie mit der Unendlichkeit vermischet werden, so dass die Geschöpfe Ōhrmazds ganz und gar mit Ōhrmazd ewig vereinigt werden.

Bundahišn A. 10, Z. 1 ff.

³⁷ Siehe Hilfsbuch II s. v. *zamān*.

Das Verhältnis zwischen Ōhrmazd und Zervan werden wir bald in einem anderen Zusammenhang analysieren.³⁸ Hier sei auch hervorgehoben dass auch im Mēnōkē Xrat (Kap. 8 und 27) von der unbegrenzten und der langherrschenden Zeit gesprochen wird.³⁹ Die beiden Aspekte der Zeit fließen jedoch — wie Nyberg dargestellt hat — ständig in einander über.⁴⁰

Beachtung verdient das im mittellranischen Schrifttum durchweg spürbare Streben, Zervan als einen Aspekt oder ein Attribut Ōhrmazds aufzufassen. Sehr bezeichnend hierfür ist eine Stelle im Bundahišn:

*Zurvān i zēn hast i Ōhrmazd, ēt kū zūr pati-š vānēt, hān-iē i hast kunīša i zamān, kē būt akanūrak ō dām-dahišnīh u kanūrakōmand brihenit tūk ō frazām-ē, kū akārīh i ganūk mēnōk, u pas gumēčēt ō ham *akanārakīh tūk ō hamē-hamē-ravišnīh.*

Zurvan ist die Waffe Ōhrmazds, dies bedeutet dass er durch ihn die Falschheit vernichtet, das ist das Tun der Zeit, die bis zur Schöpfung unbegrenzt war und als begrenzt bestimmt bis in die Endzeit, wo der böse Geist machtlos wird, und dann wird sie gemischt mit derselben Unbegrenztheit bis in die Ewigkeit.

Bd. Fol. 85 b Z. 5 ff.; A 167.

Hier wird also gewissermassen Zurvan als die aktive Seite Ōhrmazds aufgefasst und Ōhrmazd dadurch der unmittelbaren Aktivität enthoben. Wie wir sehen, sind die Rollen in den theologischen Spekulationen stets dieselben, sie werden nur immer wieder anders verteilt. Das Spiel ist das gleiche, die Darsteller aber wechseln und werden gegeneinander ausgetauscht. So trägt denn auch die Zeit beständig andere Namen. Die Vorstellung von ihrem Wesen und Wirken aber bleibt dieselbe. Es gibt z. B. einen Abschnitt über Rūzgār, der in seinem Tenor völlig mit Aussagen über Zervan oder Zamān übereinstimmt:

ودین روزگار توان آموخت

Religion kann durch die Zeit gelernt werden.

وبیشه روزگار توان آموخت

Handwerk kann durch die Zeit gelernt werden.

³⁸ S. 280.

³⁹ Mz. 8 ist S. 275 angeführt.

⁴⁰ Questions 1929, S. 53.

و ادب روزگار توان آموخت	Sitte kann durch die Zeit gelernt werden.
ورز و باغ روزگار توان ساخت	Pflanzung und Garten können durch die Zeit bereitet werden.
و درخت روزگار روید	Der Baum wächst durch die Zeit.
و پروزگار بر دهد	Durch die Zeit gibt er Frucht.
و صنعت روزگار توان ساخت	Gewerbe kann durch die Zeit getrieben werden.
و در وجود همه چیز روزگار راست شود	Alle Dinge in der Existenz werden durch die Zeit richtig.
	Riv. of Horm. S. 443; Pers. Text Vol. II S. ۷۵ f.

Dieser Abschnitt über die Zeit — Rūzgār — enthält eine Reihe populärer Sentenzen, wie sie während der sassanidischen Epoche sehr beliebt gewesen zu sein scheinen. Wir kennen ja eine Menge solcher Sammlungen, die *handarz* oder *pandnāmak* genannt wurden.⁴¹ Diese Literaturgattung liebt es Aufzählungen nach jenem Muster zu geben, das auch in dem zitierten Passus über die Tätigkeit der Zeit zur Anwendung kam. Wir werden da sogleich an den von Nyberg für ein Gedicht gehaltenen Abschnitt in Bd. I erinnert Ich vermute, dass auch in das aus dem Mittelpersischen übersetzte Werk »Kalila und Dimna«⁴² solche Zitate aus einer Handarzliteratur über »die Zeit« aufgenommen wurden. Dort heisst es nämlich:

و نه کسی را که بر وقت صبر کند	Und es ist bekannt, dass die Zeit
که بر وقت صبر کند	auf niemand wartet,
و نه کسی را که بر وقت صبر کند	aber jedes auf die Zeit wartet.
	Kalila und Damna S. 163; syr. Text S. 188.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Worte: **و نه کسی را که بر وقت صبر کند** das Nachfolgende als Zitat kennzeichnen sollen. Der Inhalt dieses

⁴¹ Für diese Gattung der Pehleviliteratur siehe Christensen L'Iran sous les Sassanides S. 52, vgl. Acta Orientalia VIII, S. 81 ff.

⁴² Siehe Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 124 f. Schultheiss, Kalila und Damna, Einleitung. Benfey, Das Buch von Kalilag und Damnag. Einleitung. Keith — Falconer, Kalilah and Damnah, Introduction XLIII—XLV.

Zitates steht in vollem Einklang mit dem, was wir über den Zervanismus sonst ermittelt haben. Solche allgemeinen Sentenzen über die Schicksalsmacht der Zeit, — sie mag nun Zervan, Zamān oder Rūzgār genannt werden —, scheinen sich aus der mittelpersischen Literatur in die ältere neupersische hinübergerettet zu haben. Zumindest kommen sie häufig im Shāhnāmāh vor, aus dem wir die folgenden Zitate anführen, die von der Zeit als Schicksalsmacht sprechen. Zuerst einige Beispiele, in welchen die Zeit die Bezeichnung Zamānah führt.

Die Zeit gewährte ihm keine
lange Lebenszeit.

20, 4.

Die Höhe des Thrones ist dir das
Siegel der Zeit,
Die Welt ist dir licht wegen des
namhaften Glückes.

38, 9.

Da wir nicht gesehen haben dass
der Schutz der Zeit uns sicher
sei.

100, 12 b.

Denn die Zeit hat in seiner Hand
den Abstieg und Aufstieg.

115, 11 b.

Die Zeit bringt deinetwegen be-
ständig Freude.

145, 5 b.

جو چگ زمايه رسيد ابروى

Als die Klaue der Zeit über ihn
kam.

314, 2 b.

Die Zeit hat anderes vorgeschrie-
ben, als man glaubte,

482, 5.

Die Zeit ist nach deinem Blute
durstig.

503, 4.

Die Zeit hat in deine Hand die
Macht über mich gegeben.

503, 6 b.

Die Zeit hat ihn mit seinem Heere
herangeführt.

Dass er hier durch deine Hand
vernichtet werde.

513, 7.

Der in der Welt Verstand und
Weisheit hat.

So dass er die Hinterlist der Zeit
erträgt.

516, 12.

Die Zeit erregte in seinem Herzen
die Liebe.

677, 7 b.

Die Zeit hat ihn der Vernichtung
preisgegeben.

717, A 10 b.

Die Zeit ist durchaus betrüge-
risch.

Sie wird dir im Unglück keine
Hilfe leisten.

836, 8.

Die Zeit unterjocht ihn.

913, 8 b.

Die Zeit möge in ihrer Güte mir
mein Recht gewähren.

1464, 1 b.

Die Zeit war gegen diese Krieger
schlimm.

1777, 6 b.

Nun folgen einige Beispiele mit zamān:

Die Zeit führt mir deinen Kopf
zu.

255, 2.

بجائی توان مرد کاید زمان
نیاید زمان بی زمان یکرمان

Sterben muss man sobald die
Stunde herankommt,
nie wird die Zeit je zur Unzeit.

255, 5.

Keiner kann aus seinem Körper
den Tod entfernen,
Keiner kann das Auge der Zeit
mit der Nadel durchbohren.

324, 10.

به سیم تا بر که گردد زمان
Wir wollen sehen zu wem die
Zeit sich wendet.

881, 10 b.

Es gibt keine Rettung, sobald die
Zeit sich wegwendet.

981, 6.

Mögen die Erde und die Zeit dir
wohlwollend sein.

1025, 1 b.

Wenn ihn die Zeit durch deine
Hand erreichen wird.

1032, 13.

Auch in dem Epos Wis und Ramin wird die Zeit (zamān, zamānah) oft als Schicksalsmacht erwähnt:

سی نفرید بر گشت زمانه
 که کردش تیر هجران را نشانه

Viel fluchte er gegen die Drehung
 der Zeit, denn ihr Pfeil weiste
 ihm die Trennung an.

Wis u Rāmin ed. Minovi, S. 8 *

نکرد آن بد بجای تو زمانه
 که جویی گریه را چندین بهانه

Nicht hat dir die Zeit dieses Böse
 getan,
 Dass du einen Vorwand für so-
 viel Weinen suchtest.

ib. S. 9. Z. 44

اگر کامی ز تو بستد زمانه
 صد کام دگر داری بهانه

Wenn von dir die Zeit einen
 Wunsch genommen hat,
 Hast du in hundert anderen Wün-
 schen eine Ursache.

ib. S. ۱۲۷ Z. ۵۸

In den genannten Zitaten sehen wir wie die Zeit häufig als unmittelbarer Anstifter des Unheils gedacht wird. In dem bei Eznik und Eliseus bewahrten Mythos wird dies dadurch zum Ausdruck gebracht dass die Zeit als oberste Gottheit dem Ahriman die Herrschaft für einen Zeitabschnitt von 9.000 Jahren gibt. Aber wir haben andere — wenn auch späte — Zeugnisse dafür, dass die Zeit Ahriman ihre Hilfe leistet und ihm die Ausführung seiner bösen Pläne erst möglich macht.

Interessant ist z. B. dass der Einbruch Ahrimans in die gute Schöpfung, von dem in den Pehlevischriften die Rede ist, in den Rivāyats auf das Schuldkonto der Zeit geschrieben wird. So heisst es:

پس اهریمن بیاری زمان روی بالا
 نهاد تا با اورمزد جنگ کند

Dann erhob Ahriman mit Hilfe
 der Zeit das Haupt um gegen
 Ormuzd Krieg zu führen.

Rivāyat ed. Spiegel S. 162,
 Z. 6.

Als dreitausend Jahre verge-
 gangen waren, und die übrigen
 Schöpfungen hervorgebracht wa-

زمانه

ren, da rührte sich der gottlose Ahriman zum zweiten Male, und die Zeit machte es so, dass Ahriman die Welt durchbohrte, in die (irdische) Welt hereinbrach und alles, was in der Welt war, mit seiner Bosheit und Unreinheit verpestete.

Rivāyat ed. Spiegel S. 162, Z. 15.

In Zātspram wird ausführlich berichtet wie Zervan dem Ahriman die Macht gibt:

u-š fražām-nikārihū afzōr-e ī haē xʾat gōhr <i> tārīkīh kē-š nērōk ī zurvānik pat-iš patvāstak, pōst advenak, zakik u siyāh u āturastar-gōn frāč ō Ahriman burt.

Und im Überlegen der Endzeit gab er Ahriman ein Werkzeug von der eigentlichen Substanz der Finsternis, womit die Kraft des Zervan verbunden war, wie eine Haut, dunkel und schwarz und aschenfarbig.

BSOS IX, S. 576, Zātspram 1, 29.

Dann wird erzählt wie Ahriman und seine Scharen bis in den Himmel vordringen. Die Übergabe des Werkzeuges wird auch noch an einer anderen Stelle desselben Buches erzählt:

*pat-iē bun-ravākih <i> dām kā Zurvān hōn karp *patmōk ī tārīk u āturastar-gōn ravākih rād frāč ō Ahriman burt ...*

Bei der Ur-Bewegung der Schöpfung, als Zervan jene Form, das finstere und aschenfarbige Kleid wegen der Bewegung zu Ahriman brachte ...

BSOS IX, S. 576; Zātspram 34, 35.

Eine Verbindung zwischen Zervan und Ahriman scheint auch in den Angaben über Gayōmart angedeutet zu sein:

Gayōmart haē-asān uē vindāt u vičarak, zē vičir būt ī brīngar

Gayōmart wurde von ihnen nicht erreicht und die Erklärung (dazu)

*Zureñ pat bun andar âmatan
i Ahrîman kû apar ô 30 zamî-
stân Gâyôkmart tâk tîz u hân
i gyân hōzišn frâc brihēnēm.*

ist, dass es eine Entscheidung des bestimmungsmachenden Zervan war im Anfang bei dem Kommen des Ahriman: »bis zu 30 Winter bestimme ich Gayōmart zu Glanz und Errettung dieses Lebens.«

K. 35 Fol. 237 r. Z. 9 ff.
Zätspram 4, 5.

Gayōmart wird zwar von Ahriman getötet, aber der Zeitpunkt dieser Tötung wird von der höchsten Gottheit Zervan bestimmt. Auch hier also lässt Zervan dem Ahriman freie Hand zur Ausübung seiner Gewaltherrschaft, nur dass er den Zeitpunkt der Tat näher fixiert. Eigentümlich ist die Art und Weise, wie Zervan die Macht dem Ahriman überliefert. Dies geschieht, indem er ihm ein Werkzeug, *afzār*, gibt, das auch Kleid, *patmōk*, genannt wird. Thatsächlich verfügt ja Zervan ebenso wie Ōhrmazd über verschiedene Kleider, *patmōčān*. Aber die Kleider Ōhrmazds waren, wie wir schon gesehen haben, eigentlich die drei Stände, der altiranischen Gesellschaft, während die Kleide oder Werkzeuge Zervans von ganz anderer Art sind. Wir führen hier die betreffenden Texte an.⁴²

*apar *4 advēnak afzār i fra-
zānak brīngar dātār Ōhrmazd
pat kavārakōmand zamān ô 4
advēnak kunišnîk upāc kart, haē
nikēz (i) veh-dēn.*

*ēt 4 *afzār *i frazānak brīn-
gar dātār Ōhrmazd pat kavāra-
kōmand zamān ô 4 advēnak
kunišnīgarān baṣt, 2 i hu-ih nērōk
pāt ravākih i afzōn i pat-iš hu-*

Über die 4 Arten von Werkzeugen von dem weisen Bestimmung gebenden Schöpfer Ōhrmazd durch die begrenzte Zeit für die 4 Arten von Thätern eingerichtet. Aus der Exegese der guten Religion.

Dies sind die 4 Werkzeuge, von dem weisen Bestimmung gebenden Schöpfer Ōhrmazd durch die begrenzte Zeit für die 4 Arten von Tätern bestimmt, 2 von Gu-

⁴² Diese sind in ausgezeichneter Weise von H. C. Zaehner bearbeitet worden BSOS IX, S. 303 ff. Er hat auch Zätspr. 1 und 34, 35 ediert Jb. IX, S. 573. Da Z. eine eingehende Behandlung der aus diesen Texten erwachsenen Probleme geben will, verfolge ich in dieser Untersuchung nur einige Hauptlinien, die für die uns hier beschäftigenden Fragen von Bedeutung sind.

ik-kār i-sān pat nērōk, u 2 <i> duših, nērōk pat sacišn ukārīh i <pat-iš> dušik-kār i-sān pat zōr, eiγōn hēnd hangartik i risp rādēnišn <u> kār i anular zamānak i 6 hazangrōkizam, kanārakōmand zamān pat-iš vaštān vartitān, u patōkik brahm i āvām hač kunišn tāk frazām i gōtēh.

*u-š evak asrōnīh brahm, veh apē-
čak vādenišnikīh kē kū Spēnāk
menōk zōy, ō xʿēs xʿatīh dōšīšn.
pat-iš baxt *hač-iš xʿēs bažišn pat
kanārakōmand <zamān>, kū fra-
zāmpērōzīh i-š aparēšgatik, ba-
vandak vānitārīh u apasidēnitā-
rīh i hač xʿēs dām. en brahm xʿā-
nihet Spēnāk menōkīh-ič Ōhr-
mazd xʿēs xʿatīh i-š hač pat-
mōk u-š spēk, u andar apartur
menōkān mātiγān pat Vahuman
u Mānsraspand, u andar bālist-
vāzišnān *vādēnāk <i> xūp <i>-
rōšnān bayān; andar vaχšikān
pat ravākīh i rucān andar
martōm tan; andar huvarān
pat xrat; andar barišnān pat
erīh u xʿarsandīh; andar xēmān
pat hān i āsnotak menišn, hūn
i arišuxšt gōšīšn; *andar gōtēh
dēsakān pat mart i ahrav;
andar pēšakān pat asrōnān;
<andar> patān pat avē kē gē-
tēhān apartom axʿ u rat; u*

tem, und durch ihr Gutwirken mit Kraft entsteht ein überfließendes Kraftergehen, und 2 von Bösem, und durch ihr Böswirken mit Falschheit entsteht eine Kraft die Vergehen und Unwirksamkeit gibt, da sie die Zusammenfassung von jeglichem Besorgen und Wirken in der Zeit von 6 Millennien sind; durch sie hat die begrenzte Zeit ihre Drehung, Wendung, und von ihrer Wirksamkeit wird die Art des Zeitalters offenbar bis zum Ende der Welt.

Und eines ist der Anzug des Priesterstandes, das gute Zustandbringen des Ungemischten, der als Waffe des Wirksamen Geistes, von ihm als sein eigenes Wesen erwählt, auf ihn durch seine eigene Erteilung erteilt durch die begrenzte Zeit wegen eines Endzeit-Sieges über den Widersacher, seines vollständigen Besiegens und Ausrottens aus seiner eigenen Schöpfung. Dieser Anzug wird die »wirksamere Geist-heit« genannt, das eigene Wesen Ōhrmazds, sein Anzug und sein Glanz, und unter den höheren Geistern hauptsächlich bei Vahuman und Mānsraspand. Und unter den in der Höhe wandelnden ist es das richtige im Gange-Halten der göttlichen Lichter, unter vernünftigen Wesen ist es das im Gange-Halten der Seele im menschlichen Körper; unter Tugenden äussert es sich in der

andar patmōkan pat hān i rōšn
u spēt patmōēan; u andar hu-
kārān pat vēh vaṣṣēnītan, vattar
zatan,

Weisheit; unter den Arten von Benehmen im guten Verhalten und Zufriedenheit; unter Veranlagungen in der guten angeborenen Gesinnung und der richtig geäußerten Rede; unter den irdischen Phänomenen im gerechten Manne; unter den Kasten in den Priestern; unter den Herrschern in demjenigen, der von den Irdischen der höchste Herr und Richter ist; und unter den Kleidern im leuchtenden und weissen Kleide; und unter guten Taten im Befördern des Guten und Niederschlagen des Schlechten.

Eines ist der Anzug des Tyrantentums das böse Zustandebringen des Ungemischten, der als Waffe des bösen Geistes von ihm als sein eigenes Wesen erwählt, auf ihn durch die Zeit erteilt aus Erteilung des bestimmenden Zustandebringers wegen des Ausrottens und Endzeit-Verschwindens des Bösen Geistes, des Erwählers dieser Waffe. Dieser Anzug wird das Wesen des Bösen Geistes genannt, dessen Kleid er ist; und unter den mazanischen Dämonen ist sein erstaunlichstes Wirken in Akōman, dem schlechtesten Dēv; unter den Be-raubern der Austeilung der Götter, die die Planeten sind, in dem Planet, den die Astrologen Kēvān nennen; und sein religiöser Name ist »wessen Opposition weithin reicht«; unter den Unreinheiten

ēvak sāsṭārēh brahm, vattar
apēčak rādēnišnēh kē kā [tāk]
ganāk mēnōk zāy, ō xʿēs xʿatēh
dōšēšn, kē avi-š baxt pat zamān
*hač brīnkar rādēnāk *bažišn,*
apasidūhēšn, avin-fražāmēh i
ganāk mēnōk i dōšitār i ham
zāy. ēn brahm xʿānihēt ganāk
*mēnōk xʿatēh i-š hast *patmōk;*
u-š škafṭar virāstakēh andar
**Māzan dēvān pat Akōman,*
hān i vattar dēv; andar bayān-
baxtārēh appurtārān kē hēnd
apāxtārān, pat hān i apāxtar
i star-ōsmur Kēvān xʿānēnd; u-š
dēnik nām dūr-pityōrak; andar
āhōkēn pat dušakāsēh; u andar
barišnān pat anērēh u azʿar-
sandēh; u andar[andar]zēmān
pat hān i davan mēmēšn, hān
i mītōxt gōpišn; <andar> gēteh
dēsakēn pat drurand mar;
<andar> pēšak pityārakēn pat

*sāstārīh; u andar *patih pit-
yōrakān pat avē i dušdēn u
dōšaxīk[ān]; u andar patmōkān
pat hān i hērak-gōn patmōcān;
u andar duškārān pat vēh zatan,
vattar vaxšēnitān.*

*u ēvak artoštārīh brahm, vēh
gumēcāk rādenītārīh [i] kē kē
hangartīk i xūp rādenītārīh
hadiyārīh āsrōnīh hu-dānakīh
zahak amāvandīh u virastārīh
u vinārtārīh i dāstān, āyā-
pēnītār i ō katār i ēc hān i ō
mas-dāstānīh[i] xēm, dahišn
sūtīh hadiyār, kē avi-š baxt
pat zamān haē bringar rādenāk
bažišn ō x^{vēš} frazām-sūtīh, ham-
bunīh i Vāi [i] apar [u] andar
har 2 tāk frazām patiyaftār
i ham zūy: u ēn brahm apar-
kār Vāi x^{at}atīh patmōk; u š
mātiyān andar yazdān mēhmānīh
pat Vāi i mēnōk[ih] i Ras-ē
nām, x^{at}at hast Spīhr u Spāhr-ē
x^{ān}ihēt, apar-ē takīk vāt u
*āyāl-ē martōm, u andar hu-
nurān apar takīkīh hān i mar-
tān, ham marttācōkīh; u andar*

im schlechten Wissen; und unter
den Arten von Benehmen im
schlechten Verhalten und Nicht-
Vergnügt-Sein; und unter Ver-
anlagungen im trüglichen Den-
ken und in falscher Rede; unter
den irdischen Phänomenen im
gottlosen »mairya«; unter den
Feinden der Kasten im Tyrannen-
tum; und unter den Feinden des
Herrscherstums in demjenigen,
der von schlechter Religion und
höllisch ist; und unter den Klei-
dern im aschenfarbigen Kleide;
und unter bösen Taten im Nieder-
schlagen des Guten und Beför-
dern des Bösen.

Eines ist der Anzug des Krieger-
standes, das gute Zustande-
bringen des Ungemischten, der,
da er gute Ordnung, Hilfe,
Priesterstand, gute Einsicht, ur-
anfängliche Kraft und Einrich-
ten und Anordnen der gesetz-
mässigen Ordnung, ein Beförde-
rer jedes, was zu grösserer Ge-
rechtigkeit des Charakters dient,
und ein Helfer zu dem was der
Schöpfung nützlich ist, was ihm
(Vāi) durch die Zeit erteilt wurde
von der Erteilung des bestim-
menden Ordners zum eigenen
Endzeit-Nutzen, das Ursprüng-
liche des Vāi, des Empfängers
dieser Waffe, der über und in
den Beiden ist bis zur Endzeit.
Und dieser Anzug ist das Kleid
des Wesens des übermächtigen
Vāi. Und unter den Göttern hat

*barišnān pat narīkmān dātastānīkīh; u andar zēmān pat kāmāk ī frārōn u hān ī mas-dātastānīhā kār, u andar gēteh dēsukān pat hān ī takīk u arvand tan; u andar pēzakān pat ur-tēštārān; u andar patān pat arvand spāhpat; u andar pat-mōkān pat hān ī suzr u *ūp-gōn patmōcān kē pat harvist pēsišn pēsit ēstēt, pat sēm u zarr u karkēhan u hān-īc ī bē *tāpāk yūkand; u andar kārān pat mas-dātastānīh ī xēm, dahišn zatan u razšēnītan ī har 2 vch u vattar.*

er seine Wohnung hauptsächlich in dem Geiste Vāi, dessen Name das Rad ist, was auch Spähr und Spähr genannt wird, und in dem schnellen Wind und heldenhaften Mann; unter Tugenden in der Schnelligkeit der Männer, d. i. Männerkraft; unter den Arten von Benehmen in männlicher Gerechtigkeit; unter Veranlagungen in rechtschaffenem Willen und der Handlung, die in grösserer Gerechtigkeit besteht; unter irdischen Phänomenen in dem schnellen und raschen Körper; unter den Kasten in den Krieger; unter den Herrschern in dem raschen Heeresführer; unter den Kleidern in dem roten und wasserblauen Kleid das mit jeglichem Schmuck geschmückt ist, mit Silber und Gold und Chalehedon und strahlendem Rubin; unter Taten in grösserer Gerechtigkeit der Veranlagung, in dem Niederschlagen der Schöpfung und dem Befördern des Guten sowohl als des Bösen.

Eines ist das an sich Böse, das Zustandebringen des gemischten Bösen, der, da er umfasst böses Zustandebringen, Wanken, Tyrannentum, böse Einsicht, das Zustandebringen des Widersachers, nicht Gebührendes und Gesetzlosigkeit und Vernachlässigung der Achtung und Hochmut, wetteiferndes Laufen und Unfrieden und ordnungsverderbende

ēvak xʾat-dūšakīh, vattar gumō-čak rādēnišnīh kē kā hangartīk ī duš-rādēnītārīh, ham škravan sāsītārīh dušākīsīh hamēstār [ī hamēstār ī] rādēnītārīh apassacakīh u anaōvēnīh u hišt-škōyīh u afrāstakīh, brātārōt-davīšnīh a anāstīh u ahramokīh-īc rīyahr kē avī-š baxt pat kanārakōmand zamān [brātārōt] hač brīnkar rādēnāk bažišn ō

*z'ēš fražāmih-sūtih, čerih i har
 kāmik kunišgar ke apāyet pat-
 iš; u ēu brahm Varan druž
 z'atih; uš škaftar *virāstakih
 andar dēvān kē apāyet <pat-iš>
 apar xurādruš Hēšm; u andar
 bažān-baxtārīh apurtārān pat
 apōxtar i-š star-ōšmur *Vahrām
 z'ōnēnd, u-š dēnik nām aγ-āšt;
 andar āhōkān pat z'at-dōšakih;
 u andar barišnān pat anāyāpīh
 u āhūtīh; u <andar> xēmān pat
 hān i apārōn kāmāk, hān i z'at-
 dōšakih dēn u hān i fražōm [i]
 višō βkār; u andar gētēh dēsakān
 pat z'at-dōšakān u apārōn-stēz
 marān; andar pēšak hamestārān
 pat ahrāmōkān; andar *patih
 pūtyārakān pat hān i anuž u
 arat zat-dastavar aēur; u andar
 patmōkān pat hān i z'at-dōšakihā
 brahmāk.*

Ausgelassenheit ist, was zu ihm
 durch die begrenzte Zeit erteilt
 wurde aus der Erteilung des
 bestimmenden Zustandebringers
 zum eigenen Endzeit-Nutzen, die
 Tatkräftigkeit jedes willigen Tä-
 ters, den sie braucht. Und dies
 Kleid ist das Selbst des Teufels
 Varan. Unter den Dēven, die sie
 braucht, besteht die fürchterlich-
 ste Wirkung in Hēšm mit der
 blutigen Waffe; unter den Be-
 raubern des Austellens der Götter
 in dem Stern, den die Astrologen
 Vahrām nennen und dessen Name
 in der Religion »der dessen Frie-
 de böse ist« ist; unter Sünden
 besteht es in dem an sich Bösen;
 unter Benehmen in Nicht-Er-
 reichen und Trübsheit; unter den
 Arten von Veranlagung in per-
 verser Lust, in der Religion des
 an sich Bösen und in der Hand-
 lung, die das Ende verwirrt; un-
 ter irdischen Phänomenen in dem
 an sich Bösen und den »mairyas«
 mit verkehrtem Hader; unter den
 Kasten-Gegnern in den »Ašaver-
 derbern«; unter den Feinden der
 Herrschaft in dem herrscherlosen
 und richterlosen, unarischen da-
 stavar-Schläger; unter den Klei-
 dern in dem Kleid des an sich
 Bösen.

Dēnkart ed. Madan S. 203
 Z. 16 — S. 207.⁴⁴

⁴⁴ Zum Text ist folgendes zu bemerken: Zaehner *sēziān, aber ge-
 schrieben steht **꠰ꠦꠣꠦ꠰** = *sēziān*, das in dem anderen Text vorkommt;

apar zamānak rang ut u čē-ih
*<i>rang kē-č [hač] *rašt [i] pat*
rang, hač nikēš i vēh-dēn.

*ēt *apar zamānak rang, vēhīh
u vattarih: vēhīh [u] spēnāk-
mēnōkik xʾat-gōhrīhā, vattarih
ganūk-mēnōk pat rasišn i hač
*bē gōhr. u ōsmurišn i vēhīh *u*
vattarih sar hač zamān i pat-iš
**rašt 8, — spēnākik u ganūkik*
hač-išan vāyik u varanik u bayik
*u *gadōkik u hunihātik u dušni-*
*hātik. *spēnākik ōsmurišn mā-*
tiyān <asronih> dēn dānūkih ērih
rāstih u xūpārih, čē-šān ham-
tōhmak ratih u rādenitārih i
**apar vēh-dēn <i> rāst. ganūkik*
ōsmurišn mātiyān sāstārih i as-
rōnih hamistār, ay-dēnih anērih
u kayakih u karapih u drōzanih
u anispiših, čē-šān hamtōhmak
višuftārih pat-iš. vāyik ōsmurišn
**mātiyān artēštārīh asronih ha-*
diyār takikih u arvandih u xʾa-
tāyih u dāt, čē-šān ham-tōhmak
hunar u rādenitārih <i> apar
xʾatūyih. varanik ōsmurišnīh
mātiyān xʾat-dōšakih har ahra-
*mōkik i *asronih brātārōt, sās-*
tārīh hadiyār, u duš dānūkih u
ay-dēnih. čē-šān ham-tōhmak āhōk
višuftāriha i pat-iš. bayān<ik>

Über die Farbe der Zeit und die Beschaffenheit der Farbe und den, der mit Farbe gefärbt ist, aus der »Exegese der Religion«. Dies ist über die Farbe der Zeit, Güte und Bosheit: Güte ist die eigene Substanz des Wirksamen Geistes, Bosheit ist der Böse Geist in dem Ausgehen von einer Nicht-Substanz. Und die Zahl der Kategorien der Güte und der Bosheit mit ihrem Anfang aus der Zeit, die damit gefärbt ist, ist 8, Spēnākik und Ganūkik, aus welchen Vāyik und Varanik und Bayik und Gadōkik und Hunihātik und dušnihātik. Die Spēnākik (Wirksam)-Kategorie umfasst hauptsächlich Priestertum, Religion, Einsicht, Ariertum, Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, deren Verwandte ja Richtertum und die Handhabung der gerechten Guten Religion sind. Die Ganūkik (Böse)-Kategorie umfasst hauptsächlich Tyrannentum, den Gegner des Priestertums, die böse Religion und das Nicht-Ariertum, Kayanentum und Karapanentum und die Nicht-Dienstleistung, deren Verwandte ja ihre Auflösung ist. Die Vāyik (Vāimāssig)-Kategorie umfasst hauptsächlich Kri-

uarikmān dātastānikih: narikmān = np. *نریان* < aw. *nairē.manah*; *afrōstakih* zu np. *afrāšten*, Horn Nr. 93; Hübischman Pers. Stud. Nr. 93, *davišnīh* zu *davitan* = rennen, eilig laufen. Über *riyahr* vgl. Bailey, BSOS VI 8, 81.

*u-š škaftar *virūstakih* statt Zachner *škaftar grūyastakih* nach der Analogie S. 204, Z. 22.

*ōsmurišn vāstryōših i ghān varzitārih, ēz-šān ham-lōhmak pat patmānak mānišnik handōč-išnik u vičlārihišnik rātih i pat-iš *afzāyēnitān, asvōnih ar-teštārih hadiyār.gadōkik ōsmurišn pat dužih u stahmakih, varzitārān pityārenitān [i] u pat panik panēnitārih nangkarik halak-kartārih, āpatih [i] ghān pityārenitān. pat *panih patē-χ'ih apasihēnitān u dām marn-jēnitān, ēz-š ham-lōhmak vāstryōših [i] pityār, hunihātik ōsmurišn hutuzših, hān 3 pēšak hadiyār pat hutuzših humat hūzt huvaršt, ruvān-ahravih. dušni-hātih ōsmurišn duštuzšakih, u pat dušmat duš-hūzt duš-huvaršt, u ruvān-druvandih 3 pēšakān pityār, u 3 ōsmurišnān yut yut hač χ'ēs bun rasišnih hač hān i apar 6 hān i-š adar: [vīh] vīh, zpenākik 6 vāyik, u vāyik 6 bayik, *bayik 6 hunihātik: vattar, ganākik 6 varanik, (varanik) 6 *gadōkik, u *gadōkik 6 duš-nihātik, u pat-iš yut yut hān i χ'ēs ērik u vīhik *čērih, u *vattar-ik stahmakih: u čērih u stahmakih andar ghān amarakā-nihā, u pat-iš yut yut tan vīhik čērih pat nēvakih, u vattar[ih]ik stahmakih pat vatih i āvīm u martōm, paitākih, u hač-iē hān (i) hačadar 6 hān i hačapar nērōk ih patvandihēt ērōn hač martōm kār pat *huyāčakih 6 yāzdān u pat dušyūčakih 6 dōvān*

gertum, den Helfer des Priestertums, Stärke und Schnelle und Herrschertum und Gesetz, deren Verwandte ja Tüchtigkeit und die Handhabung des Herrschertums sind. Die Varanik(Begierde)-Kategorie umfasst hauptsächlich das an sich Böse, alles Ordnungsverderben, den Nebenbuhler des Priestertums, den Helfer des Tyrannentums, und Böse Einsicht und Böse Religion, deren Verwandte ja die Sünde, die mit ihrer Auflösung verbunden ist. Die Bayānik(Geber)-Kategorie umfasst Ackerbauertum, das Bestellen der Erde, deren Verwandter ja als massvoller Sammler und Entscheider die Freigebigkeit, wodurch das Vermehren entsteht, der Helfer des Kriegerturns und des Priestertums, ist. Dies Gadōk (Räuber)-Kategorie umfasst Diebstahl und Gewaltsamkeit, das Feindlich-Gesinnt-Sein den Ackerbauern gegenüber, und durch geizige Ermunterung ein beschämendes Unverständigmachen, das Feindlich-Gesinnt-Sein gegen das Gedeihen der Erde, durch Geizigkeit ein Vernichten des Wohlbefindens und ein Töten der Schöpfung, deren Verwandte ja der Gegner des Ackerbauertums ist. Die Hunihātik (Gute Veranlagung)-Kategorie umfasst das gute Bemühen, den Helfer der drei Stände mit gutem Bemühen, gutem Denken, Sagen und Handeln, und die

*nerōk patvandīšnīh, dēn [pakīh]
paitākīh.*

Frömmigkeit der Seele. Die Duš-nihātīh (Böse Veranlagung)-Kategorie umfasst das böse Bemühen und besteht in bösem Denken, Sagen und Handeln, und die Gottlosigkeit der Seele, den Feind der drei Stände. Und diese Kategorien haben jede einzelne ihr Hervorgehen aus ihrem Ursprung, von dem Höheren zu dem Niedrigeren: Das Gute: Spēnākīk zu Vāyīk, und Vāyīk zu Bayīk, Bayīk zu Hunihātīk; das Schlechte: Ganākīk zu Varanīk, Varanīk zu Gaḏōkīk, und Gaḏōkīk zu Dušnihātīk. Darin befinden sich jede für sich die eigene arische und gute Tapferkeit, und böse Gewaltsamkeit: und Tapferkeit und Gewaltsamkeit finden sich also in der Welt. Und in jeder einzelnen Person ist die gute Tapferkeit in der Herrlichkeit und die böse Gewaltsamkeit in der Schlechtigkeit der Zeiten und der Menschen, wie offenbar ist. Und es wird eine Verknüpfung zustandegebracht von der unteren Kraft zu der oberen ganz wie aus der Handlung der Menschen durch gutes Streben eine Verknüpfung der Kraft mit den Göttern und durch schlechtes Streben eine solche mit den Dēven geschieht, wie die Religion offenbart.

*dātār Ōhrmazd rašt zamānak
pat rang, pat vehīh, ēīm gōhrīha
afzōn ī dahišnūn hač vehīh, u
pat-iš [u] vānītan ī ēvpatīk vat-*

Der Schöpfer Ōhrmazd färbte die Zeit mit Farbe, mit Güte um das Erstarken der Geschöpfe mittels Güte und dadurch das Besiegen

tarīh i hač duš bun, u pat rat-
tarīh, ēim ēvyatik vattarīh i hač
bē pat višōpīšn ō dām matan.
hač ēvak-ratak nērōkik apattōkīh
i dām andar [ō] zamānīhā i hač
bundahišn tūk fraškart viškī
nērōkīhā, tarāzēnišnīh u sārī-
nikīh andar pattōkīh u patvan-
dišnīh i dahišn ō fraškart kē
zōr i vēhīh i andar zamānakiha
vattarīh anōpišnīkīh, u zamānak
hān-iē i rang i vattarīh vēs
*dārēt, hān i vattarīh frahīst
hač vēhīh i andar ham zamānak.
pat sačišn i-š *rang hamāk vānī-
tārīh, *hast fraškart gās pat
zōr i vēhīh, vattarīh andar āvā-
mīhā u zamānakihā hamāk vānī-
tārīh. hān zamānak fraškart pat
vēhīh apēčak āstišnīh, u pat-iš
ganāk-menōk apasihišn, dām
vāyīšn dahišnīh, tan i pasēn u
amargīh u *šetāy i ham dahišn
i vēh matan bavēt pat dātār fra-
šnūkihā hundācišn kām nērōk.

der Bosheit des Gegners, die bösen Ursprungs ist, herbeizuführen; und mit Bosheit, damit die Bosheit des Gegners von Aussen zu der Schöpfung mit Auflösung käme. Aus der vollkommenen Nicht-Übereinstimmung der Kräfte der Schöpfung in der Zeit von der Ur-Schöpfung bis zur Neugestaltung mit der Zersplitterung in den Kräften kommt das Wiegen und die Vereinigung der Schöpfung in Übereinstimmung und Verknüpfung für die Neugestaltung, welche die Stärke der in der Zeit die Bosheit reinigenden Güte ist. Und die Zeit, die die Farbe der Bosheit mehr hat, in derselben Zeit überwiegt diese Bosheit über die Güte. Mit dem Verschwinden ihrer Farbe ist auch ihr Besiegen da, das ist die Zeit der Neugestaltung durch die Kraft der Güte, das vollkommene Vernichten der Bosheit in den Weltperioden und Zeiten. Diese Zeit ist die Neugestaltung durch die Festsetzung der Güte ohne Vermischung, und dadurch wird die Vernichtung des Bösen Geistes eintreffen, ebenso wie die Lenkung der Schöpfung, »der künftige Körper« und Unsterblichkeit und Verklärung der ganzen Schöpfung durch die weise Berechnung, den Willen und die Kraft des Schöpfers.

Dēnkart ed. Madan S. 21
Z. 15 ff.

Wir wollen zunächst den ersten Text etwas näher betrachten. Wir finden, dass die Zeit mit vier Kleidern angezogen ist, wovon zwei als gut und zwei als schlecht zu gelten haben. Von den zwei guten erweist sich aber das eine bei näherer Prüfung als etwas verdächtig, denn das Kleid des Kriegerstandes, das mit dem Gotte Vāi besonders verbunden ist, besteht auch »in dem Schlagen der Schöpfung und dem Befördern des Guten sowohl als des Bösen«. Wir erinnern uns, dass Ōhrmazd nach einer theologischen Richtung, die im Bundahišn zum Ausdruck gelangte, sich das Kleid des Kriegerstandes angezogen hatte. Die Doppeltheit in dem Wesen des alten Gottes Vayu war auch dort zum Teil noch im Bewusstsein lebendig.⁴⁵ Hier können wir also eine schwache Spur von dem Doppelwesen des Kriegergottes finden. Aber anscheinend ist das Kleid dennoch als gut gedacht. Betrachten wir nun etwas näher die zwei bösen Kleider der Zeit. Das eine ist das Kleid des Tyrannentums, das andere das Kleid »Des an sich Bösen«. Untersuchen wir nun auf welche Menschen und Handlungen damit hingedeutet wird. Das Kleid des Tyrannentums fasst in sich u. a. folgendes zusammen: *anērīh* — unarisches (oder nicht-arisches) Benehmen, *druvand mar* — der gottlose »mairya«; unter *pēsak pītyārakān*, d. i. unter den Feinden der Kasten — oder des Ständewesens — besteht es — das Kleid — im Tyrannentum — *sāstārīh* bei bösen Handlungen besteht es im Schlagen des Guten und Befördern des Bösen. Unter den Kleidern ist es das aschen-farbige. Werfen wir nun einen Blick auf das andere böse Kleid. Auch dies schliesst in sich verschiedene Dinge zusammen, die aber in hohem Grade an die schon erwähnten erinnern. Wir finden hier die *apūrōn-stēž marān* — die »mairyas mit verkehrtem Hader«, unter den Gegnern des Herrschertums besteht es in dem herrscherlosen und richterlosen, unarischen Dastəvarschläger (während das Kleid des Tyrannentums hier die Kategorien *dušdēn* und *dōšazīh* einschloss), unter den Feinden des Kastenwesens ist es *ahramōkān* = Ordnungsverderber, derselbe Begriff tritt auch in der Verbindung *ahramōkīh-īč riyahr* (= Ordnungsverderben und Hohn) auf. Unter den Kleidern ist es das Kleid »Des an sich Bösen«. In beiden Fällen finden wir also die Begriffe *anēr(īh)* und *mar*. Das letzte Wort geht, wie schon in der Übersetzung angegeben ist, auf *aw*.

⁴⁵ Siehe S. 194 ff.

mairya zurück, während *anēr* so viel wie aw. *an-airya* ist. Das Wort *sāstār(ih)* ist das aw. *sāstar*. Unter den Kategorien des letzten Kleides finden wir *ahramōk* — aw. *ašamaoya*. Die Kategorien des Bösen, die uns hier entgegentreten, stimmen teilweise mit den vorher angeführten überein. So sehen wir die Begriffe *anēr(ih)*, *ahramōk(ih)* und *sāstār(ih)* hier wiederkehren. Die »böse Veranlagung« wird als *pēsakān pityār* bezeichnet. Ausserdem wird von Kayanentum und Karapanentum gesprochen, wodurch wir an die awestischen Bezeichnungen *Kavi* und *Karapan* erinnert werden, während die *gadōk*-Kategorie, die als Feind der Ackerbau treibenden Schichten gekennzeichnet wird und deren *ham-tōhmak* auch *vāstryōs(ih) pityār* ist, an die awestischen *gada's* gemahnt.

Mehrere Begriffe sind also schon im Awesta belegt. Was bezeichnen sie dort? Das ist eine Frage, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen wird. Wir begnügen uns hier mit der Feststellung, dass die Zeit zwei böse Kleider trägt, die das böse und unheimliche ihres Wesens charakterisieren sollen. Da wir früher gesehen haben, dass in den Texten der Name *Zamān* unterschiedslos mit *Zervan* abwechselt, haben wir wohl das Recht zu vermuten, dass sich hinter dem unpersönlichen Begriffe *Zamān* der alte Gott *Zervan* verbirgt. Dieser fasst also in sich verschiedene asoziale Gruppen zusammen, er ist gleichsam der Führer dieser Gruppen. Das eine böse Kleid, das dies zum Ausdruck bringt, wird aschenfarbig genannt. Dieses aschenfarbige Kleid haben wir schon früher einmal angetroffen. Und zwar im Zātspr. 1, 29 (und 34, 35), wo *Zervan* dem *Ahriman* ein *alzār* übergibt, das als *pōst advēnak, zakik u siyāh u āturastar-gōn* bezeichnet wird.⁴⁴ Diese Stelle ist deswegen wichtig, weil durch sie unsere Vermutung bestätigt wird, dass *Zamān* im Dēnkart eigentlich *Zervan* ist, ausserdem aber, weil wir nun sehen, wer eigentlich der Inhaber des *hērak-gōn patmōčan* im Dēnkart ist. Das ist *Ahriman*, der bei der Schöpfung das aschenfarbige Kleid aus der Hand *Zervans* empfing. Da dieses Kleid alle die verschiedenen bösen Kategorien und Handlungen umfasst, denen wir schon begegnet sind, ist also eigentlich *Ahriman* ihr Führer, was ja gut zu seinem Wesen passt. Aber auch die Höchste Gottheit schliesst diese Kategorien mit in ihr Wesen ein, ebenso wie sie *Ahriman* darin einschliesst, was aus den Mythen

⁴⁴ Zātspr. 34, 35 *patmōk ī hērak u āturastar-gōn*.

deutlich hervorgeht. Zervan gebiert ja, wie wir schon gesehen haben, aus sich selbst den bösen Gott Ahriman.⁴⁷ Nun ist es von einem gewissen Interesse zu sehen, dass die Empfindung von etwas Bösem im Wesen des höchsten Gottes, die sich sonst einen mythologisch-konkreten Ausdruck sucht, auch in rein theologisch-abstrakter Weise wiederkehrt. Den Versuch den Ursprung des Bösen in das Wesen der obersten Gottheit zurückzuverlegen sehen wir nämlich bei den Zarwānīja des Schahrastānī deutlich hervortreten.

وَزَعَمَ بَعْضُ الزَّرَوَانِيَةِ أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ
كَانَ مَعَ اللَّهِ شَيْءٌ رَدِيٌّ أَمَّا فِكْرَةٌ
رَدِيَّةٌ أَمَّا عَفْوَةٌ رَدِيَّةٌ وَذَلِكَ هُوَ
مَصْدَرُ الشَّيْطَانِ

Einige Zarwānīja glauben, dass ohne Aufhör bei Gott etwas Schlechtes, entweder ein schlechtes Denken oder eine schlechte Verderbnis sei, und das sei der Ausgangspunkt des Satans

Sahrastānī S. ۱۸۳ Haarbrücker I S. 278.

Wenn also das Böse des Daseins und der Herr der bösen Mächte eigentlich doch von dem obersten Gotte stammt, muss man dann nicht den bösen Gott — ihn, der doch immerhin ein Gott ist — verehren und zu besänftigen versuchen? Sicherlich ist in gewissen Kreisen dem Ahriman eine wirkliche Verehrung zuteil geworden. Wir brauchen nur an die Mithramysterien zu erinnern.

Ebenso ist bekannt, dass die Magier ihm Opfer darbrachten:

πόαν γάρ τινα κόπτοντες ὁμομι
καλουμένην ἐν ὄλμῳ, τὸν Ἄϊδην
ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον·
εἰτα μίξαντες αἱματι λύκου σπ-
αγέντες εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκρέ-
ρουν καὶ ῥίπτουσι.

«Sie stossen ein Kraut, das *omomi* heisst, in einem Mörser und rufen den Hades (-Ahriman) und die Finsternis an; darauf vermischen sie (es) mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes, bringen es zu einem von der Sonne nicht beleuchteten Ort und schütten es dort aus.»

Plut. De Is. et Os. 47.

⁴⁷ Siehe S. 271.

Ahriman wird also als Gott verehrt. Besonderes Gewicht müssen wir auf die Mitteilung legen, dass im Kultus das Blut eines Wolfes als Opfer dargebracht wird.⁴⁹ Die Rolle des Wolfes in Verbindung mit dem Kultus des Ahriman wird uns später beschäftigen. Aber es scheint, dass auch auf rein iranischem Boden solche Ahriman-Verehrung anzutreffen war. Würde man wohl sonst vor diesem Kult gewarnt haben?

*u dām ī Ahriman haē Ahriman
saēet, anākīh hamāk haē Ahri-
man, Ahriman kūš yazēnd vat-
tar u stahmaktar anākīh kar-
tūrtar bayēt.*

Und die Schöpfung Ahrimans rührt von Ahriman her, alles Unheil kommt von Ahriman, Ahriman wird schlechter und gewaltsamer und nochmehr ein Anstifter von Unheil, wenn sie ihn verehren.

Dēnk. IX, 31, 3, ed. Madan
S. 831 Z. 15 ff.

Wir sehen, dass hier von einer regelrechten Verehrung, *yazitan*, die Rede ist, deren Wirkung es ist, dass Ahriman noch schlechter und gewaltsamer und nochmehr ein Anstifter von Unheil wird. Aber gerade sein gewaltsames Wesen scheint ihm eine aus Schauder geborene Huldigung zugeführt zu haben. So kann Ahriman in der Tat als ein furchtbarer Gott erscheinen, oder wie es in einer Märtyrerakte heisst:

𐬨 𐬀𐬵𐬭𐬀 𐬀𐬵𐬭𐬀 𐬀𐬵𐬭𐬀
𐬀𐬵𐬭𐬀
𐬨 𐬀𐬵𐬭𐬀 𐬀𐬵𐬭𐬀 𐬀𐬵𐬭𐬀
𐬀𐬵𐬭𐬀

Wer ist der Gott, der besser ist
als Hormizd?
oder der stärker in Zorn ist als
Ahriman?

Braun, Ausgew. Akt. pers.
Märt. S. 2. Acta Mart. II
S. 53 ed. Bedjan.

Hier wird ausdrücklich bezeugt, dass Ahriman ein Gott, stark in Zorn, ist. Die Worte selbst werden dem König in den Mund gelegt und sind also nicht als überspitzte Polemik von christlicher Seite aufzufassen. Die christliche Polemik selbst besagt übrigens genau dasselbe; so heisst es z. B.:

⁴⁹ Vgl. Xenophon, Anab. II, 2, 9: ταῦτα δ' ὀρίσσαν, ἀρτίαντες ταύρων καὶ λύκων καὶ κίρκων καὶ χρίον ἐς θανάτου.

die Sonne schaffen und besonders nicht die Rinder, welche die Gerechten sind, und die Hunde, die reinen und reinigenden, die Hüter der Thore des Bahiś. Und als das Wasser zum Ahriman gekommen war, sprach dieser zu Hormizd: 'Deine Thiere sollen nicht von meinem Wasser trinken'. Da Hormizd nun kein Mittel sah und in Furcht war, entdeckte ihn ein Daiva von Ahrimans Heer und belehrte ihn. Da sprach er zu Ahriman: 'Nimm dein Wasser von meiner Erde'. So trank nun der Frosch, den Ahriman geschaffen hatte, das Wasser aus und Hormizd blieb wieder in Furcht und Betrübniß, bis er von den Geschöpfen Ahrimans Hilfe fand, denn eine Fliege drang dem Frosch in die Nase, da wurde er irre, und nun kehrte das Wasser an seine Stelle zurück. Hormizd freute sich da und versprach einem von den Dienern, den Vertrauten Ahrimans, der ihm die Entdeckung und Mitteilung gemacht hatte, ihm einen Sitz im Bahiśt zu geben. Und alle Magier sagen für ihn Snūman her. Wie aus den Thatsachen ersichtlich, ziemt sich's also für uns, dem weisen und mächtigen Satan zu gehorchen und zu dienen, nicht aber dem dummen und unkräftigen Hormizd.²⁰

Dass der hier angeführte Mythos ganz ursprünglich ist, geht, wie ich glaube, aus einem eigentümlichen Zug hervor: Hormizd gebiert zusammen mit seiner eigenen Mutter erstens die Sonne und weiter verschiedene Tiere. Ähnliches wird in einem Mythos aus Nigeria von dem Gotte Orungan erzählt. Der Gott Aganja heiratete seine Schwester Yemaja, und sie gebaren zusammen Orungan, den Gott der Atmosphäre. Aber Orungan hatte mit seiner Mutter Yemaja inzestuösen Umgang, und dadurch wurde gleichzeitig eine Menge von Göttern geboren, darunter der Sonnengott Orun, der Mondgott Oshu, der Blitzgott Shango, der Vegetationsgott Doda etc.²¹ Weiter erfahren wir aus einem Mythos von Upotos etwas Ähnliches. Dort fehlt aber das Inzestmotiv. Das Weib des göttlichen Wesens Lotenge — Ntsombobelle — gebiert Tausende von Schlangen und Moskiten. Danach schenkt sie das Leben einem Zwillingspaar. Der jüngere dieser Zwillinge ist kein anderer als der höchste Gott Libanza.²²

²⁰ Festgruss an R. v. Roth, S. 38 f. AMS. II., S. 578, Z. 1 ff.

²¹ Meek, C. K., *The Northern Tribes of Nigeria* II., S. 28 ff.

²² Lindeman, M., *Les Upotos*, Bryssel 1906, S. 23—40.

Wie man sieht, kehren die Motive des iranischen Mythos in den afrikanischen Erzählungen wieder. Die Zuverlässigkeit der in der christlichen Polemik wiedergegebenen Meinungen und ihre Urwüchsigkeit dürfte somit ziemlich klar erwiesen sein.

Aus dem angeführten Mythos geht deutlich hervor, dass Ahriman eigentlich der mächtige Gott ist, Ohrmazd dagegen macht einen durchaus hilflosen Eindruck. — Eigentümlich ist die Rolle, die der Frosch spielt. Der Frosch ist das spezifisch ahrimanische Tier. Wir stellen hier einige Textstellen zusammen:

masist hân i hač ganāk-mēnāk Der grösste der von dem Bösen
dānān hân i vazag pat lauzōr. Geist Geschaffenen ist der Frosch
 in Körper-Stärke.

Bd. Fol. 77 a Z. 6; A. 150.

andar hân zufr (i) āp vazag ē In dieser Wassertiefe ist der
kirrēnēt ēstēt kū hân hōm bē Frosch geschaffen um diese Hao-
vināset. ma-Pflanze zu schädigen.

Bd. Fol. 76 b Z. 13 f.; A. 149.

pat dēn gōšēt kū anākēh i In der Religion heisst es, dass
ganāk-mēnāk arī dahišn i das Unheil des Bösen Geistes ge-
Ōhrmazd kirrēnēt ēstēt, pat ē gen die Schöpfung Ōhrmazds ge-
zamistān bē sāyēt guftan, u-ē schaffen ist; man kann sagen: in
hân i karp vazag-dēs. einem Winter, und ihm ist jener
 Körper in Froschgestalt.

Bd. Fol. 92 b Z. 9 ff.; A. 181.

Auf diese Stellen hat Zaelner hingedeutet, ohne jedoch irgendwelche Schlüsse aus ihnen zu ziehen.³

Warum wird aber der Frosch als das spezifisch ahrimanische Tier bezeichnet, warum tritt Ahriman selbst als Frosch auf? Vielleicht weil wir es hier mit gewissen kultischen Gegensätzen zu tun haben. Leop. v. Schroeder hat darauf hingewiesen, dass unter den Naturvölkern mehrfach »Frosch und Mond in nahe Beziehung zu einander gebracht werden«.⁴ Er hat ferner zu beweisen versucht, dass der Frosch, der mit dem Fruchtbarkeitsgott Mond in

³ BSOS IX, S. 585.

⁴ Mysterium und Minus im Rigveda, S. 423.

Verbindung stand, selbst eine Fruchtbarkeitsgottheit ist.⁶ Es wäre wohl berechtigt hier die Vermutung auszusprechen, dass die Feindschaft der Zoroastrier gegen alte arische Kultformen sich darin kundtut, dass sie den Frosch als ahrimanisches Tier bzw. als Ahri-man selbst auftreten lassen. Betreffs der Verbindung des Frosches mit dem Monde erinnern wir auch daran, dass der Mond als Gottheit ganz ausserhalb der zarathustrischen Religion gewesen ist.⁶

Wir versuchen in diesem Abschnitt über Zervan geltend zu machen, dass man mit Bezug auf ältere Zeiten von einer wirklichen Zervan-Religion sprechen kann, dass also Benveniste und Nyberg Recht haben, wenn sie von einer wirklichen Religion sprechen wollen. Hinter dem Namen Zervan steht nach unserer Meinung der alte iranische Gott »Himmel« in seiner konkreten Gestalt.⁷ Wir wollen nun versuchen, etwas Material über diesen Gott zusammenzustellen.

Wie Nyberg dargelegt hat, gibt es eine zervanitische Tetrade, die sich folgendermassen zusammensetzt.⁸

1° *spīhr*

2° *tan*

3° *bayē-baxtīh*

4° *Zurcān i dērang-xʾatāi*

Von dem himmlischen Firmament (*girt*) wird gesagt:

hast twān hast zamān

Es ist mächtig, es ist die Zeit.

Bd. 73, 5.

Nyberg konstatiert: »La dernière ligne est évidemment un fragment d'un poème qui a dû célébrer la voûte du ciel comme le dieu du temps et du sort».⁹ Wie wir also annehmen müssen, wird *girt* wahrscheinlich als höchste Schicksalsmacht empfunden. Der gestirnte Himmel, der ja Sonne, Mond und Sterne mit umfasst, scheint also ein adäquater Wesensausdruck für Zervan als celeste Gottheit zu sein. Darum wird dem gestirnten Himmel (*spīhr*)

⁶ Ib. Kap. XVI. Die Frösche.

⁷ Siehe Kap. II: 4.

⁸ Vgl. Nyberg, S. 384; Benveniste MO XXVI—XXVII 1932—33, S. 206 ff.

⁹ Questions S. 61.

¹⁰ Ib. S. 60.

auch die Allmachtsformel beigelegt. Es heisst nämlich im Mēnōkē xrat:

Kē pat-nērōktar?
spīhr pat-nērōktar.

Wer ist der Kräftigste
Das Himmelsgewölbe ist der
Kräftigste.

Mēnōkē Xrat. 28, 2, 10.

Weiter wird von der Schicksalsbestimmung des Himmelsgewölbes = *brihēnišn i spīhr* gesprochen (Mēnōkē xrat 2, 28). Wenn *spīhr* den gestirnten Himmel bezeichnet und *girt* das Himmelsgewölbe,¹⁰ so bedeutet dies, dass der Himmel gleichsam von verschiedenen Blickpunkten aus betrachtet werden konnte. Es scheint mithin, dass in der bei Nyberg¹¹ erwähnten Tetrade

1 ^a <i>Mīhr</i>	Sonne
2 ^a <i>Māh</i>	Mond
3 ^a <i>Duvāzdahān</i>	Die Zwölf (der Zodiakus)
4 ^a <i>Zurvān</i>	Die Zeit

sich hinter dem mehr abstrakten Terminus *Zurvān* letzten Endes der Himmel verbirgt, der — von verschiedenen Gesichtspunkten aus — teils *spīhr*, teils *girt* genannt wird. Denn *Zurvān* ist ja eigentlich der Himmel. »*Zurvān le maître des destins, et le firmament sont la même chose.*«¹² Wir vermuten also — da *spīhr* und *girt* nur verschiedene Namen des Himmels, *asmān*, sind — dass die abstraktere Bezeichnung *Zurvān* an die Stelle der konkreten *asmān* getreten ist.¹³

Dass *girt* nur eine Bestimmung des *asmān* ist, geht auch aus einer Stelle der mitteliranischen Manichaica hervor:

איד בירד אסמאן	und ein Himmelsrund
פד אסמאן איד עסמאן	mit Zodiaken und Sternen ...
	T III 266 v II RI 27 f.
	Mir. M. I S. 6.

¹⁰ *spīhr*, Hübischmann Persische Studien Nr. 707. *girt*, Hübischmann Persische Studien Nr. 901.

¹¹ Questions 1931, S. 108.

¹² Nyberg, Questions 1931, S. 56 wo auch der Beweis geführt wird.

¹³ Vgl. S. 304 und die Ausführungen in der Zusammenfassung Kap.

Noch im Zoroastrismus ist *asmān* eine Gottheit, der der 27. Tag des Monats gewidmet ist und der Opfer dargebracht werden. Er ist also in der zoroastrischen Religion ein *yazata* geworden, aber der Yašt, der ihm wohl einmal wie den übrigen *yazatas* gewidmet war, ist verloren gegangen.¹¹ Immerhin finden wir im Awesta einige schwache Spuren einer *asmān*-Verehrung. So heisst es z. B.

asmanō barzātō sūrahe

Der hohe, mächtige Himmel

Sihrōčak I, 27.

asmanəm xʿanvantəm yazamaide

Wir opfern dem strahlenden
Himmel.

Sihrōčak II, 27.

Aus diesen zwei Stellen lassen sich wenigstens einige Epithete *asmāns* erschliessen. Er ist also *barzant*, hoch, *xʿanvant*, strahlend, *sūra*, mächtig, — lauter Benennungen, die seine erhabene Macht und seinen Lichtcharakter hervorheben.

Im Zusammenhang mit dem Ansturm des Ahriman wird im Bundahišn gesagt:

*mēnōkē asmān ēiyōn hān i ar-
vand artēštār. kē zrēh i ayōk-
xšustōn <patmōxt> dūrēt i xʿat
hast. asmān patirak i ganūk-
mēnōk bē vinārt, patist *burt
tāk kē Ōhrmazd darpuštih saxt-
tar hač asmān pērāmōn i asmān
bē kart.*

Der transzendente Himmel ist selbst wie der starke Krieger der einen Metallpanzer trägt, der mit ihm selbst identisch ist. Der Himmel richtete sich ein gegen den Bösen Geist, machte ihm Widerstand, bis dass Ōhrmazd eine Befestigung stärker als der Himmel rings um den Himmel gemacht hatte.

Bd. Fol. 32 a Z. 11 f. A. 60.

Asmān führt also den Kampf mit Ahriman ganz wie ein Krieger. Diese Situation wird auch noch anderweitig geschildert:

*kū ham ham-patyūrak ēiyōn-aš
dāmān āhōkēnīt, adak-iš pat hān
ham-druž dānist u xʿēš vazurg*

Als zugleich der Gegner wie ihn
(Gayōmart) die Geschöpfe ver-
unreinigt hatte, so erkannte er

¹¹ «Il est assez naturel de supposer que primitivement chacune des divinités du mois avait son Yasht» Darmesteter ZA. II, 8, XXVI.

*ʔarr-aš nimūt, ē ēiyōn andarōn
asmān āmat, adak mēnōkē asmān
artēštar homānak i arvānd kē
ayōksustēn zrēh patwōxt dārēt,
asmān ē pat bārē . . . gušt ā
Ahriman kā nūn kā andar
āmat hēh, hakar apāc nē hilam.*

diesen Teufel und zeigte seinen eigenen grossen Glücksglanz, denn als er (Ahriman) in den Himmel kam, dann war der transzendente Himmel gleich einem starken Krieger, der einen Metallpanzer trägt. Der Himmel in der Höhe sagte zu Ahriman: da du nun hinein gekommen bist, lasse ich dich nicht wieder weg!

K 35 Vol. 2 Fol. 237 v.

Z. 9 ff. Zätspr. 5, 1—2.

Wir sehen: Asmān wird hier ganz wie ein mythischer Held und zugleich als Gegner Ahrimans geschildert. Er hat also hier seine erhabene Stellung über allem Streit der Parteien aufgegeben und wird in den Kampf einbezogen. Während er, wie wir bald sehen werden, sonst als erhabene Schicksalsmacht gedacht wird, ist er hier eine der guten Mächte des Daseins. Sonst erfahren wir aber von Asmān als handelnder Person auch im Pehlevischrifttum sehr wenig. In dem Epos Wis u Rāmīn dagegen kommt Āsmān mehrfach vor und zwar als hohe Schicksalsgottheit.

که دانست وکرا آمد گمانی

Wer wusste und wem kam es in Überlegung,

که حکم هر دو چو است آسمانی

was für einen Befehl über die Beiden der Himmel hatte,

چه خواهد کرد با ایشان زمانه

Was mit ihnen zu tun die Zeit als Wunsch hegte,

دران کردار چون سازد بهانه

Wie in dieser Sache die Bestimmung für sie ordnen würde.

Wis u Rāmīn S. ۳۹ Z. ۷ f.

Wir begegnen hier den Begriffen *Āsmān*, *Zamānah* und *Bihānah*. Von diesen entspricht ja *Āsmān* dem mir. *asmān*, *Zamānah* entspricht mir. *zamānak* und *Bihānah* ist mir. *bihānak*. Diese drei Begriffe treten hier augenscheinlich als miteinander identische Erscheinungen auf. Himmel, Zeit und Bestimmung sind eins und dasselbe. Nebenbei bemerkt: in der theologischen Terminologie der Sasanidenzeit hat *bihānak* eine spezielle Bedeutung, über die

wir später noch sprechen werden.¹² Hier wollen wir nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass der Himmel selbst, *āsmān*, als Schicksalsmacht gedacht ist.

- | | |
|-------------------------------|--|
| دگرگون بود و پرو را گمانی | Auf eine Weise war für Wirū die Meinung, |
| دگرگون بود حکم آسمانی | Auf eine andere Weise war der Entschluss des <i>Himmels</i> . |
| چو و پرو چیره شد بر شاه شاهان | Als Wirū den König der Könige besiegt hatte, |
| بدید از تحت کام نیکخواهان | Erfuhr er von dem <i>Schicksal</i> den Willen des »Wohlwollenden«. |
| | Wis u Rāmin S. ۶۰ Z. ۸ f. |

Wir finden den Himmel auch hier als eine Schicksalsgottheit geschildert. Aber diesmal mit *baḡl* zusammengestellt. In diesem Zusammenhang wird auch die Erfolglosigkeit betont, die jeder menschlichen Bemühung beschieden ist, die nicht im Einklang mit dem Willen des alles vorherbestimmenden Himmels steht. Wirū hegte zwar die Meinung, der Himmel aber hatte einen anderen Entschluss gefasst.

- | | |
|----------------------------|--|
| فرود آمد قضای آسمانی | Herunter kam der Entschluss <i>des Himmels</i> , |
| که ایشان را بست از کامرانی | der sie hinderte, ihrem Wunsch nachzukommen. |
| | Wis u Rāmin S. ۷۲ Z. ۸ |

Hier wird ein besonders starker Nachdruck auf die Abhängigkeit des Menschenschicksals vom »Entschluss des Himmels« gelegt. Der Ausdruck »Entschluss des Himmels« erscheint mehrfach in Wis u Rāmin. Ich führe noch einige derartige Stellen an:

- | | |
|----------------------------|--|
| چو سنگ آمد قضای آسمانی | Als der Entschluss <i>des Himmels</i> nahe war, |
| که بر رامین سر آید شادمانی | Dass die Freude für Rāmin zu Ende kommen sollte. |
| | ib. S. ۸۹ Z. ۱۱ |

¹² Kap. VII, 2.

Man fürchtet diesen Entschluss des Himmels.

شرسم از قضای آسمانی Ich fürchte vor dem Entschluss
des Himmels,

Wis u Rāmin S. ۳۷۲ Z. ۴۹

نگر تا در دلت ناری گمانی Siehe zu, dass in deinem Herzen
du nicht auf den Gedanken
kommst,

که کوشی با قضای آسمانی Dass du mit dem Entschluss des
Himmels streitest.

ib. S. ۶۷ Z. ۵

اگر ویرا کند دادار پستی Wenn ihm der Schöpfer Beistand
gibt,

نشد ز آسمان هرگز درستی Wird er vom Himmel niemals
Schwierigkeiten haben

ib. S. ۱۳۳ Z. ۱۱۱

Als Synonym für *āsmān* tritt mehrfach das arabische Lehnwort
jalak auf wie z. B.

فلک بستد ز تو یک سیب سیمین Der Himmel hat von dir einen
silbernen Apfel genommen,

جای آن ترنجبی داد زرین Dafür eine goldene Apfelsine
gegeben,

ib. S. ۹۵ oberste Zeile.

Der König selbst wird als »Himmel«, *āsmān*, angeredet.

توی فرخ شهنشا زمانه Glücklich du, König der Könige
der Zeit!

بیان اندر زمانه جاودانه Verbleibe in der Zeit ewiglich,
In Gesinnung ein berühmter Him-
mel,

بهمت آسمان نامداری In Macht eine nach Willen
handelnde Sonne.

Wis u Rāmin S. ۳۰۴ Z. ۱ f.

Der Himmel, *Asmān* in seiner ganz konkreten Gestalt muss
also unseres Erachtens in Iran einmal der Gott gewesen sein,

der überall verehrt wurde, wenn auch unter verschiedenen Namen. Zervan ist — wie wir meinen — der Name, der im westlichen Iran, diesem uralten arischen Himmels-gott gegeben wurde. Wir behaupten mithin, dass das hier zusammengestellte Material entschieden dahin gedeutet werden muss, dass Zervan uns als der seit den ältesten Zeiten verehrte Himmels-gott zu gelten hat. Besitzen wir nun irgendwelche geschichtlichen Zeugnisse dafür, dass dieser Gott, der erst in den jüngern Teilen des Avesta Erwähnung findet, wirklich ein so alter, primitiver Himmels-gott ist? Das ist ohne Zweifel der Fall. Hinweise auf Zervan sind uns schon aus sehr alter Zeit überliefert.

Denn mit Zervan zusammengesetzte Eigennamen gibt es schon in den Dokumenten aus Nuzi, die dem 13. und 12. Jahrhundert entstammen.¹⁸

<i>Za-ar-wa-an</i>	AASOR XVI no. 46—50
<i>It-hi-Za-ar-wa</i>	AASOR XVI no. 47, 22
<i>Ar-Za-ar-wa</i>	Harvard Semitic Series V 75, 19
<i>Du-uk-ki-Za-ar-wa</i>	Harvard Semitic Series IX 37, 11

Die innere Wahrscheinlichkeit unserer Auffassung wird also durch diese äusseren Zeugnisse bestätigt. Zervan ist der alte iranische Himmels-gott, der sich bis in späte Zeiten hinein den schicksalshaften Grundzug seines Wesens bewahrte, und dessen Verehrung für die Ausgestaltung des iranischen Gottesbildes von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Sein Charakter gleicht im übrigen dem der anderen iranischen Himmels-götter, wenn auch mit dem Unterschied, dass Zervan anscheinend immer mehr die Wesensmerkmale eines »deus otiosus« annahm. Er hat sich eben dadurch das Schicksalsmässige in reicherem Masse bewahren können als die übrigen Gottheiten, weshalb man auch den ganzen hier behandelten Religionstypus mit dem Stichwort »Zervanismus« zu bezeichnen pflegt.

Ahriman scheint in diesem Glaubenskreis stets eine starke Stellung gehabt zu haben. Er ist der Herrscher des gegenwärtigen Zeitalters, den man mit düsteren Opferbräuchen verehren muss, die finstere Daseinsmacht, der man deshalb so grosse Ehrerbietung zollt, weil sie ja im Grunde nur ein Aspekt des Höchsten Wesens ist.

¹⁸ Über die Eigennamen der Nuzidokumente siehe AÖ XII S. 29 ff.

KAP. VI.

Der Hochgott und die Geheimbünde.

Bei der Erforschung der iranischen Religion ist die Frage der sogenannten abstrakten Gottheiten immer ein besonders schwieriges Problem gewesen.¹ Eine neue Lösung hat Nyberg — teilweise in Anschluss an Hertel und Carnoy — vorgelegt. Er will diese »abstrakten« Gottheiten zugleich als eine Gruppe und jede von ihnen als Vertreter einer Gruppe verstehen.² Ein typisches Beispiel für Nybergs Auffassung gibt seine Deutung des Sraoša: »Es ist wohl jetzt deutlich, welche Realität dem Sraoša entspricht. Er ist die fromme Gemeinde, die ihrem Gott folgt und auf sein Gebot hört. Die nahe Verbindung, die in den älteren Quellen stets zwischen Mithra und Sraoša besteht und auch in der umgebildeten Sraošagestalt zur Geltung kommt, macht es in hohem Masse wahrscheinlich, dass *Sraoša historisch gesehen der Gott ist, der die Mithragemeinde personifiziert.*«³ Diese Lösung kann nicht ganz befriedigen, denn sie lässt verschiedene Fragen unbeantwortet. So fragt man sich, wie wohl das Doppelwesen des zugleich guten und bösen Mithra in der Huldigung der Gemeinde zum Ausdruck kommen kann, wenn diese Gemeinde durch Sraoša personifiziert wird, der doch nur die guten Seiten des Gottes abspiegelt. Ferner bekommen wir keine Antwort darauf, wie man sich den Umstand erklären soll, dass sowohl Sraoša als auch Mithra gegen Aēšma kämpfen. Weiter fragt man sich: welche Realität steckt hinter Aēšma? Und schliesslich: wie kommt es, dass in der zoroastrischen

¹ Einige Hauptarbeiten sind: Hertel, IQF VII (S. 143 Anm. 4); IX (S. 9, 49); Geiger, Die Amōša Spēntas; Lommel, Die Religion Zarathustras (S. 256 ff.); Carnoy, Browne-Festschrift, 1922, S. 94—105.

² Nyberg z. B. SS. 66 f., 112 f., 117, 127 f., 132 f.

³ ib. S. 67.

Gemeinde Sraoša ganz an Mithras Stelle tritt und ihn völlig verschwinden lässt? Um diese Dinge zu klären, wollen wir zunächst eine Reihe von Texten wiedergeben, aus denen die Lösung dieser Probleme sich vielleicht ergeben mag. Wir besitzen mehrere Aussagen über den Kampf, den Sraoša dem Aēšma und seinen Scharen liefert. Ausserdem sei hier ein Abschnitt aus dem Mithrašt angeführt, der die gewaltige Waffe Mithras, die furchterregende Keule, schildert.

*yahmaṭ hača fratrəsaiti
ayrō mainyuš pauṛu.mahrkō,
yahmaṭ hača fratrəsaiti
aēšmō duždā pəšō.tamuš,*

*yahmaṭ hača fratrəsaiti
būšyasta darsyō.gava,
yahmaṭ hača fratrəsanti
vispe mainyava daēva
yačča varənya drvantō*

*yim daḍaṭ ahurō mazdā
ašava aēšmahe xrvī.draoš*

*hamaēštūrəm.
āžštīm hūm.vaintīm yazamaide*

*parətašča mrcayāšča
hamaēštūra.*

yō aēšmom atərədwaṭa snaiθiša

*vīxrumantəm xarəm jaiṇti
atča he bāda kamərədəm
jaṇvō paiti x'ayhayeiti
yada aojā nāidyāyham*

Vor der entflieht
Der verderbenreiche böse Geist,
Vor der entflieht
Der böß-äugige Aēšma, dessen
Person verwirkt ist.
Vor der entflieht
Būsyasta, die langhändige,
Vor der entfliehen
Alle geistigen daēvas
Und die sich als drugmässig ent-
schieden haben.

Yašt 10, 97.

Den Ahura Mazda geschaffen hat,
Er, der Gerechte, zum Widerpart
des Aēšma
Mit blutiger Keule.
Friedensvertrag und Aussöhnung
verehren wir,
Die von Kampf und Streit
Der Widerpart sind.

Yašt 11, 15.

Der mit niederschmetternder Waf-
fe Aēšma
Eine blutige Wunde schlägt
Und ihn mit einem Schlag
Auf seinen Schädel zurücktreibt
Wie der Starke den Schwäche-
ren.³

Yasna 57, 10.

frā ada vaciḅya ahuḅya
vaciḅya nō ahuḅya nīpayā

āi sraoša aša huraoda

aheta ayhōuš yō astvato

yasča asti manuhyō
pairi drvataḥ mahrkāt

pairi drvataḥ aēsmāt
pairi drvafbyō haēnučibyō
yā us xṛūrm drašm gərmanu
aēšmahe parō draumōhyo
yā aēsmō duzdā drōvayāt

maḥ viđātaoḥ daēvō dātāt.

Darum für die beiden Leben,
Mögest du uns für die beiden Le-
ben beschützen

O, Aši-begleiter Sraoša, schön-
gewachsener.

Für dieses Leben, das körperhaft
ist,

Und für das, das geistig ist.
Vor der drugmässigen Zerstö-
rung.

Vor dem drugmässigen Aēšma,
Vor den drugmässigen Scharen,
Die das blutige Banner erheben,
Vor den Anstürmen Aēšmas,
Die der schlecht-äugige Aēšma
heranstürmen lässt

Zusammen mit Viđātu, dem
daēva-geschaffenen.

Yasna 57, 25.⁴

In den Pehlevischriften wird dieser Kampf zwischen Sraoša und Aēšma bezw. zwischen Mithra und Aēšma auch in die Endzeit verlegt.

Es ist nun von Interesse zu beobachten, wie die Scharen mit dem blutigen Banner, die Y. 57, 27 genannt sind, in mehreren anderen Texten wiederkehren, in denen wir ausserdem noch verschiedene Einzelheiten vorfinden, die es uns erlauben, diese »Scharen« in einen etwas klarer begreifbaren Zusammenhang einzuordnen. Jene aufschlussreichen Stellen sind die folgenden:

tāk be nišastan i Hiēm harand
i Ahriman guft ēstēt.

Bis zum Nachlassen des Hēsm,
des Ahriman-gleichen, ist es ge-
sagt.

Mēnōkē xrat 2, 19.

u roš i čahārom andar hušām
pat apākih i Sroš ahrād u Vāi

Und am vierten Tage in der Mor-
gendämmerung

⁴ Die Epitheta *aša*- und *duzdā*- sind in Anschluss an Nyberg über-
setzt. Vgl. Nyberg S. 68. Der Passus kehrt in Mihryašt 93 wieder.

*i vch u Vahrām i amāvand,
hamēstārīh i Astovihāt u Vāi i
vattar u Frazēšt dēv u Nizēšt
dēv u duškīm-kartārīh i Hēsm
i anāk-kartār i xūrādrūš tūk ō
Ānēvar puhl i buland i sahma-
kan rasēt kē har ahrav u druvand
ari-š matār u vas hamēstār ānōd
pat ēstēnd. pat anūkīh-kāmākīh
i Hēsm i xūrādrūš u Astovihāt
kē hamōkēn dām ōpāret u sērīh
nē dānēt.*

In der Begleitung des gerechten
Srōš und des guten Vāi und des
gewaltigen Vahrām (und in der)
Gegnerschaft des Astovihāt und
des schlechten Vāi und des Dä-
mons Frazēšt und des Dämons
Nizēšt und (im) böswilligen Tun
des Unheil-Anstifters Hēsm mit
der blutigen Waffe gelangt sie bis
zu der hohen, schrecklichen Ān-
vat-Brücke, über die jeder Ge-
rechte und (jeder) Glaubensfeind
gelangt. Und viele Widersacher
stehen dort Wache. In dem Wil-
len zum Bösen des Hēsm mit dem
blutigen Banner und Astovihāt,
der die gesamte Schöpfung ver-
schlingt und Sättigung nicht
kennt.

Mēnōkē zrat 2, 115—117.

u Srōš ahrāō Hēsm bē zanēt.

Und der gerechte Srōš tötet Hēsm.

Mēnōkē zrat 8, 14.

*Mīhr i frūx-gōyot bē zanēt
Hēsm i xvi.drūš pat stavīh.*

Der weitflurige Mithra schlägt
Hēsm mit der blutigen Waffe, so
dass er ohnmächtig wird.

K 20 Fol. 140 v Z. 4 f.:

Bahman Yašt III, 35.

*u apar Mīdr i hamāk gchān
Hēsm har šap ēvak, Būšāsp 2
yāvar pat vināsenitan u kā-
hitun.*

Und über Mīhr, der in der ganzen
Welt Hēsm einmal jede Nacht,
Būšāsp zweimal übel behandelt
und schwächt.

Dēnk. IX, 22, 1 ed. Madan
S. 815 Z. 4 ff.

yezi vašī zaradnuštra

Wenn du, o Zarathustra, über-
winden willst

avā fbaršā taurvayō

diese Anfeindungen

daēvanəm mašyānəmēa
yāθwəm pairikanəmēa
sāθrəm kaoyəm karafnəmēa

mairyanəmēa bizangranəm
ašəmaoγanəmēa bizangranəm

vahrkanəmēa əaθwəzəzangra-
nəm

haēnayāsēa prəθvainikayā

prəθu.drafsayā ərəθwō.draf-
šayā

uzgərəptō.drafsayā

zrərəm drafsəm barəntayā

von den Daēvas und Menschen
 von den Yātus und Pairikas
 von den Sātars, Kavis und Kara-
 pans

von den zweifüssigen Mairyas
 und von den zweifüssigen Aša-
 maogas

und von den vierfüßigen Varkas

und von der Schar mit breiter
 Stirn,

mit breitem Banner, mit empor-
 gehobenem Banner,

mit hochgegriffenem Banner,
 die das blutige Banner tragen.

Yašt 1, 10—11.

... *paitištātē*
yāθwəm pairikanəmēa
sāθrəm kaoyəm karafnəmēa
paitištātē
sūstō.karštəhe θačšayhā

... *paitištātē*
uyrahe bəzəns
haēnayāsēa prəθu.ainikayā
prəθu.drafsayā ərəθwō.draf-
šayā
uzgərəptō.drafsayā
*zrərəm drafsəm *barəntayā*

... zum Widerstand
 gegen Yātus und Pairikas
 Sātars, Kavis und Karapans
 zum Widerstand
 gegen sāstar-verursachte Feind-
 schaft

... zum Widerstand
 gegen »den Starkarmigen«
 und die Schar mit breiter Stirn
 mit breitem Banner, mit empor-
 gehobenem Banner,
 mit hochgegriffenem Banner
 die das blutige Banner tragen.

Yašt 13, 135—136.⁸

*pouərə.spādhā *yāstō.zayā*

uzgərəptō.drafsā bāmyū

Die mit grossem Heer, mit um-
 gegürteter Waffe

mit hochgegriffenem Banner, die
 glänzenden,

⁸ Zur Metrik dieses Abschnittes ist zu bemerken, dass — wie ein Ver-
 gleich mit Yašt 1, 10—11 sofort zeigt, — dass Wort *paitištātē* d. i.
paitištātai aus dem Metrum herausfällt.

yā uyrāhu pəšanāhu
taða nījasm χštaviueyō

taða yōi tazma χštaviyō

dānuhyō azm pašanā

die in starken Schlachten
damals zu den χštavi-Männern
herabkamen,
die kräftigen χštavi-Männer,
welche damals
den Dānu-Männern die Schlacht
lieferten.

Yast 13, 37.

Wir wollen hier besonders das Epitheton *uyra.bāzav-* hervorheben, dem ai. *ugrābāhav-* entspricht, und das »starkarmig« bedeutet. Dieser Name kommt indessen auch im Mithrayast vor, wo er — wie aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht — dem Mithra beigelegt ist. Mithra tritt dort zuerst auf und sagt seine Hilfe zu, wenn er mit *gasna* verehrt wird. Dann sprechen die Verehrer Mithras:

buyama te šōiθrō.pānō
mā buyama šōiθrō.iričō

mā nmāno. iričō mā visō.iričō

mā zantu.iričō mā dahyu.iričō

māda yat nō uyra.bāzāv

nivānāt parō θbišyanbyō

Mögen wir dir šōiθra-Hüter sein
Nicht mögen wir šōiθra-Preis-
geber sein.

Nicht nmāna-Preisgeber, nicht
vis-Preisgeber

Nicht zantu-Preisgeber, nicht
dahyu-Preisgeber,

Ja, nicht, wenn uns »der Stark-
armige«

Vor den Feinden beschützen
wird.

Yast 10, 75.

Mit diesem Passus sei eine andere Stelle im Mithrayast verglichen. Die dort geschilderte Situation ist die, dass in der Schlacht Mithra sich gegen die eine Partei kehrt, deren Angehörige im Yast als die »Mithrabetrügenden« bezeichnet werden. An seiner Seite treten auch die Götter Rašnu und Sraoša auf. Sobald der ergrimnte Mithra erscheint, lassen alle erschreckt die Schlachtreihen im Stich. Der Yast fährt dann fort:

uītyaojanā

mīθrāi vouru.gaoyaoitē

āi mīθra vouru.gaoyavite

So sprechen sie
zum weitflurigen Mithra:
O weitfluriger Mithra.

<i>ime nō aurvantō aspa</i>	Diese schnellen Rosse werden
	uns,
<i>para *mīdraida nageste</i>	O Mithra, hier fortgeführt.
<i>ime nō uyrabātava</i>	Diese »Starkarmigen« vernichten
<i>karsta mīdra scīdayeinti</i>	Uns, o Mithra, mit dem Dolch.
	Yašt 10, 42.*

Hier droht also den Männern der schwächeren Partei Vernichtung durch die »Starkarmigen«. Der »Starkarmige« ist aber, wie wir gesehen haben, ein Epitheton Mithras. Wir müssen also vermuten, dass er als Schutzherr dieser »Starkarmigen« aufzufassen ist. Die Unterliegenden wenden sich in ihrer verzweifelten Lage gerade deswegen an ihn, weil er als der Protektor der »Starkarmigen« noch stärker als diese und also in der Lage ist, ihnen Einhalt zu gebieten. Wir erinnern uns hier, dass Mithryašt 75 gesagt wurde, dass es nur dann möglich sei, das Land und die sozialen Unterschichten zu schützen, wenn man dabei sich der Hilfe Mithras »des Starkarmigen« erfreue. Eben als Führer und Oberhaupt der »Starkarmigen« vermag also Mithra sich diesen gegebenenfalls auch entgegenzustellen. Kehren wir nun zu Yašt 13 zurück! Dort werden mit einigen Ausnahmen dieselben einander feindlichen Gruppierungen wie in Yašt 1 aufgezählt. Was besonders in die Augen fällt ist der Umstand, dass in Yašt 13 der »Starkarmige« in der Aufzählung ganz unmittelbar vor die mit dem Banner, *drafsa*, Gerüsteten gereiht ist. Die Schlussfolgerung scheint mir unausweichlich, dass dieser »Starkarmige« eben der Führer dieser furchterregenden Scharen ist, was wiederum ganz mit Yašt 10 übereinstimmt, wo er sichtlich als der Gebieter dieser Mächte gegen sie um Schutz angefleht wird. »Der Starkarmige« d. h. Mithra würde danach also der Führer der *drafsa*-bewaffneten Horden sein. In den angeführten Texten können wir aber auch konstatieren, dass Aēšma als der Leiter der mit der blutigen Waffe versehenen, *zrūram drafsam*-erhebenden Horden auftritt. Wenn unsere — weiter unten dargelegte — Deutung richtig ist, wonach

* Metrum: 8 + 8 + 10 + 10 + 8 + 8.

† Zur Metrik des Abschnittes vgl. Lommel Z II I, S. 213: Übersetzung im Anschluss an Lommel lb. mit Ausnahme von *mīdraida*, das als *mīdra* u. *īda* mit Bartholomae Air. Wb. Sp. 365 aufzufassen ist. Eine Silbe zuviel, wie Lommel meint, hat der Vers nicht, wenn man im Verso *mīdraida* liest.

Aēšma als ein Aspekt des Wesens Mithras aufgefasst werden muss, dann haftet diesem Sachverhalt im Grunde nichts Erstaunliches mehr an. Wir erblicken dann nur wieder die uns bekannte Tendenz, die schicksalshafte, als grausam empfundene Seite des höchsten Gottes aus seinem Wesen herauszuseparieren und als selbständige ihm feindlich entgegentretende Macht zu behandeln, — jene Tendenz, die uns besonders einprägsam bei der Analyse der Ahura Mazda-Gestalt begegnet ist. Das Verhältnis zwischen den supponierten zwei Seiten der höchsten Gottheit Mithra wollen wir nun etwas näher betrachten.

Zum Ausgangspunkt hierfür möchte ich Yašt 11, 15 wählen, wo gesagt ist, dass Sraoša der Widerpart, *hamaēstar*, zu Aēšma sei. Genau so wie Aēšma *zruvi.dru* ist — mit einer blutigen Keule bewaffnet —, wird Sraoša mehrfach *darši.dru* genannt, d. h. mit einer starken Keule bewaffnet. Sraoša gewährt Schutz gegen den Ansturm Aēšmas. Der letztere erscheint an der Spitze der mit dem blutigen Banner, *zūra draša*, ausgerüsteten Horden (Yasna 57, 25—27). Sraoša bekämpft ihn, fügt ihm eine blutige Wunde zu und zwingt ihn auf diese Weise zum Rückzug (Yasna 57, 10). Auch bei der letzten Entscheidung treten Sraoša und Aēšma als Gegner auf. Bei der Činvat-Brücke begegnen sich auf der guten Seite Srōš, Vāi i vēh und Vahrām, auf der bösen Astovihāt, Vāi i vattar, die Dämonen Frazēt und Nizēt und Hēšm, der auch im mp. Schrifttum seinen Namen *zuraδruš* (*zruvi.druš*) behält. Ist hier der Gegensatz zwischen Srōš und Hēšm etwas verwischt, so kommt er dafür desto deutlicher an einer anderen Stelle zum Ausdruck, im Mēnōkē xrat, wo gesagt wird, dass Srōš Hēšm tötet. (8, 14). Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Sraoša und Aēšma als absolute Antithesen zu betrachten sind. Dieses Verhältnis klingt auch in den Namen der beiden nach. Sraoša ist ja »Gehorsam, gehorsamer Sinn«.⁵ Das Wort bedeutet aber auch »gehorsames Gefolge, Gefolgschaft«.⁶ Als Gott ist also Sraoša der Gott »der gehorsamen Gefolgschaft«.⁷ Aēšmas Wesen dagegen ist schon aus der Namengebung als dem Sraoša ganz und gar gegensätzlich herauszulesen. Das Wort Aēšma wird von Bartholomae mit Zorn,

⁵ Siehe Alr. Wb. Sp. 699.

⁶ Siehe Ib. Sp. 1634.

⁷ Vgl. über das Wesen Sraošas Nyberg S. 66 ff.

Wut, Raserei übersetzt.¹¹ Es kommt vom Verbum *ašš-/aiš-* »sich in eilige Bewegung setzen«.¹² Von entschiedenem Interesse ist es zu sehen, dass auch Mithra als der Gegner des Aēšma auftritt. Dies ist z. B. Mihryašt 93 der Fall, wo der Passus Yasna 57: 25—27 wiederkehrt, nur dass dort statt Sraoša natürlich Mithra um Hilfe gebeten wird.¹³ Man hat also in den Mithra verehrenden Kreisen Mithra als den Gegner Aēšmas auffassen können. Dass im Bahmanyāšt Mithra als Bekämpfer des Hēšm auftreten kann, braucht uns darum also nicht zu verwundern. Es wird ja auch im Mihryašt geschildert, wie Aēšma vor Mithra fliehen muss (§ 97).¹⁴ Wir sehen also hier Mithra und Sraoša ganz als verwandte Gestalten auftreten, deren Kampf sich gegen die ungestüme, wütende Raserei richtet.

Nun finden wir aber, dass Ahura Mazda ursprünglich ein höchstes Wesen mit Schleksalscharakter gewesen ist, ein Hochgott, der zwei einander entgegengesetzte Aspekte zeigt. Er kann aber auch als ein nur gutes Wesen aufgefasst werden, wobei er mit seinem guten Aspekt *spanta mainyu* gleichgesetzt wird und seinen bösen Aspekt *ayra mainyu* als Gegner bekommt. Dieser hat sonst *spanta mainyu* zum Widerpart. Nun sehen wir dass Mithra eben-
sogut wie Sraoša als Gegner Aēšmas auftreten kann, während Aēšma als böses Wesen sonst von Sraoša — als dem Vertreter der guten Mächte — bekämpft wird, und Mithra über die Gegensätze von Gut und Böse erhaben ist. Also ist Hēšm im Grunde nur als ein Aspekt Mithras aufzufassen auf ganz die gleiche Weise wie Ayra Mainya ein Aspekt Ahura Mazdahs ist. Tatsächlich ist ja Mithra im hohen Grade ein Gott der iranischen Krieger gewesen und darum kann Aēšma — die wütende Raserei — als eine Seite seines Wesens gedacht werden.

Wir glauben uns also zu der Annahme entschliessen zu können, dass sich auch hier wieder derselbe Prozess abgespielt hat, der überall in der Geschichte der iranischen Religion deutlich spürbar ist. Immer besteht in ihr ein Streben, den höchsten Gott nicht als ein indifferentes, heimtückisches, über den Gegensatz von Gut und Böse erhabenes Wesen aufzufassen, son-

¹¹ Siehe Air. Wb. Sp. 35.

¹² Siehe Ib. Sp. 31.

¹³ Siehe weiter die Texte S. 313.

¹⁴ Siehe S. 312.

dern als eine gütige Gottheit, die selbst den Kampf gegen die bösen Mächte anzufechten hat und alle guten Kräfte zum Streit gegen sie aufbieten will. Eben darum wird also Mithra in verschiedenen Kreisen ganz verschieden aufgefasst, je nach der jeweils vorherrschenden Einstellung zum höchsten Gott und zur menschlichen Gesellschaft. Ich nenne hier besonders auch die Gesellschaft, weil es augenscheinlich nicht unmöglich ist, die Verehrung verschiedener Seiten der Gottheit mit verschiedenen sozialen Gruppen in Verbindung zu bringen. Der gütige Aspekt des Mithra war — wie sich herausgestellt hat — Sraoša, während Aēšma die finstere Seite seines Wesens repräsentierte. Sraoša haben wir aber als den Gott der gehorsamen Gefolgschaft bezeichnet. Es ist die Gottheit, die von denjenigen Leuten angerufen wird, die Friedensvertrag und Aussöhnung verehren (Yašt 11, 15). Er hat also seine Gemeinde unter den allem Streit und Raub abholden Schichten der Gesellschaft. Aēšma dagegen sammelt um sich ein Gesindel allerschlimmster Art. Es sind »drugmässige Scharen«, die er heranstürmen lässt. Das Feldzeichen, das diese wütenden Horden führen, *xrūra drafsa*, lässt Schlüsse zu, die auf eine bestimmte Organisation hindeuten. Hier haben uns die eingehenden Untersuchungen Wikanders den rechten Weg zum Verständnis der einschlägigen Stellen eröffnet.¹² Wir haben es hier mit den verschiedenen iranischen Männerbund-Organisationen zu tun. Diese ausserhalb der geordneten, ašamässigen Gesellschaft stehenden, von Raublust und Kriegswut erfüllten Männerbünde sind die natürlichen Verehrer des Aēšma, des Gegenspielers des Sraoša. Aber nicht nur Aēšma, die böse Seite im Wesensbild Mithras, sondern auch Mithra selbst, »der Starkarmige« konnte von diesen unheimlichen Bünden als ihr eigenster Gott in Anspruch genommen werden.

Mithra hatte eben, wie wohl aus dem Vorhergehenden zur Genüge hervorgetreten ist, mancherlei Züge seiner ursprünglichen indifferenten Wesenheit bewahrt, so dass seine Anrufung seitens solcher Kreise an sich durchaus nichts Befremdliches hat. Wir sehen also, wie sich in diesen Texten der spärliche Nachhall eines Ringens um die Gottesauffassung erhalten hat, eines Ringens, das einmal seinen Niedersehlagen in heftigen, feindlich zugespitzten Aus-

¹² Der arische Männerbund, besonders S. 64 ff.

einandersetzungen gefunden haben muss. Die Frage, um die diese Kämpfe kreisten, ist die nach dem Sinn der Gottesmacht: Ist Gott gut, — oder steht er jenseits von Gut und Böse? Ist er nur der Mächtige oder auch zugleich der Gütige?¹⁶

Die Untersuchung einiger Termini, die in den hierhergehörenden Texten auftreten, möge uns nun an die Frage nach dem eigentlichen Charakter jener Männerbünde näher heranzuführen. Zuerst wenden wir uns den mehr farblosen unter den sich anbietenden Begriffen und Merkmalen zu und führen einige Texte vor, die gleichfalls von feindlichen Scharen handeln und mit den früher zitierten zu vergleichen sind:

<i>yim yazəntə daijəhupatajō</i>	Den die Dahyupatis verehren,
<i>*arəzahi awajəntō</i>	Die nach Arzahi ziehen
<i>avi haēnəyā xrušyēitiš</i>	Gegen die blutigen Scharen,
<i>avi haṃ.yanta rasmaoyō</i>	Gegen die sich in Schlachtreihen sammelnden,
<i>antərə daijhu pəpərətāne.</i>	Zwischen den sich bekämpfenden Dahyus.

Yašt 10, 8.¹⁷

Mit dieser Stelle ist die folgende zu vergleichen:

<i>tōšə.mē nəma zbayaēša</i>	Und diese meine Namen sollst du anrufen
<i>ahmi ašəum zaraθuštra yim</i>	O frommer Zarathustra, dann wenn
<i>antərə haēnəyā xrušyēitiš</i>	zwischen blutigen Scharen,
<i>antərə haṃ.yanta rasmaoyō</i>	zwischen zusammentreffenden Schlachtreihen
<i>antərə daijhu pəpərətāne . . .</i>	zwischen kämpfenden Dahyus . . .

Yašt 15, 49.¹⁸

¹⁶ Vgl. die Bemerkung Wikanders S. 86.

¹⁷ Übers. von *arəzahi* nach Nyberg S. 54. Im übr. in Anschluss an Bartholomae.

¹⁸ Die Worte *ašəum zaraθuštra* sind sicherlich anstatt einiger anderer hinzugefügt worden, wie das schleppende Metrum zeigt.

Dieselben Scharen werden noch ein anderes Mal genannt:

ñat ana varədra haēimnō

Dann von diesem Sieg begleitet,

vanāt haēnaya xrvīšyēitiš

wird er blutige Scharen besiegen.

ñat ana varədra haēimnō

Dann von diesem Sieg begleitet,

vanāt vixpe θbišyantō.

wird er alle Feinde besiegen.

Yast 19, 54.

In Yast 10, 8 richten sich Verehrung und Opfer an Mithra, in Yast 15, 49 an Vayu. In beiden Fällen sehen wir drei feststehende Ausdrucks-Formeln wiederkehren. Ein Vergleich macht es wahrscheinlich, dass in Yast 10, 8 die Worte »zwischen den sich bekämpfenden Dahyus« die Fortsetzung bilden zu »den die Dahyupatis verehren«. Es ist ja deutlich, dass Vayu »zwischen den sich bekämpfenden Dahyus« angerufen werden soll, ebenso wie nach unserer Meinung die Dahyupatis Mithra zwischen den kämpfenden Parteien verehren. Eine Frage, die sich nicht mit Sicherheit beantworten lässt, ist die nach der Bedeutung von *haēnaya xrvīšyēitiš*. Nach unseren früheren Darlegungen sollte *haēna*, sobald dieses Wort im Zusammenhang mit drugischen und dämonischen Wesen, insbesondere mit Aēšma, gebraucht wird, die »wütende« Horde des räuberischen Männerbundes bezeichnen. In der Stelle Yast 10, 8, wo gesagt wird, dass die Dahyupatis sich gegen die blutigen Scharen wenden, wäre wohl schon von vornherein eine solche Deutung denkbar. Denn *haēna* mit *xrvīšyant* gebraucht scheint ja eine grausige Bedeutung zu haben, die man wohl schwerlich dem eigenen Heere anheften würde. Das Epitheton *xrvīšyant* wird Yast 10, 36 mit *spāda-* verbunden, in einem Kontext, der anscheinend davon spricht, dass Mithra das feindliche Heer vernichtet. Hier wird es also in *malam partem* verwendet. Von den schreckenerregenden *Fravašis* wird das Wort Yast 13, 33 gebraucht. Der »zornige Räuber« wird — Yasna 9, 30 — gleichfalls so benannt. Es scheint also, als ob das Wort nur auf grausige Personen Anwendung fände. Wenn aber die Wendung in Yast 15, 49 »zwischen blutigen Scharen«, in dieser Formulierung ursprünglich ist, dann wäre hier ja von zwei solchen grausigen Männerbundscharen die Rede, vorausgesetzt, dass *antara* mit »zwischen« wiederzugeben sei.

An sich wäre natürlich eine Übersetzung mit »inmitten« ebenso gut möglich. Wir könnten dann von einer Anrufung

sprechen, die von einem inmitten der grausigen Horden Bedrängten an den Gott gerichtet werden soll. Aber *dahyu* kann doch wohl nicht in Parallelismus mit Bezeichnungen für solche Männerbünde stehen, und eben darum würde man versucht sein anzunehmen, dass *dahyu* hier eine Bezeichnung für die soziale Einheit ist, die im Kampf als ein Ganzes dasteht, während dagegen die anderen Ausdrücke, besonders *haēna*, mehr die auch innerhalb der eigenen Gemeinschaft auftretenden Geheimbünde angeben. In diese Richtung verweist wohl der Passus Yašt 15, 51, wo von *ašmataya* gesprochen wird. Dieser ist ja doch allem Anschein nach ein Feind innerhalb der Gesellschaft. Wird er hier im gleichen Atemzug noch mit *haēna* aufgezählt, so liegt wohl der Schluss nahe, dass *haēna* hier den Männerbund bezeichne. Zuletzt möchte ich bemerken, dass es immerhin möglich ist, dass *dahyu* wirklich in Yašt 10, 8 und Yašt 15, 49 ein Terminus für die Mannschaft des Männerbundes ist. Und zwar weil es in dem Yasna heisst:

*nōit mā xšānuš yā varəzuū	Mir zu Gefallen ist weder die
hēcā	Dorfschaft
naēdā dahyāuš yōi sāsārō drag-	noch die drugmässigen Sästārs
vanō.	des Dahyu.

Yasna 46, 1.¹⁹

Hier wird also von den drugmässigen Sästārs der Dahyus gesprochen. Man könnte an den angeführten Stellen unter *dahyu* die von solchen drugmässigen Sästārs beherrschten Gebiete und Mannschaften verstehen, jene örtlichen und sozialen Bezirke, in denen der Männerbund tatsächlich die Oberhand über die Gesellschaft gewonnen und seinen Leiter als *dahyupati* etabliert hätte. Nicht minder könnte man versucht sein, in *sāstar* den Titel eines Männerbundführers zu sehen, der sich zum Herrscher über ein *dahyu* aufzuschwingen vermochte.

Wie hat man sich nun diese Bünde zu denken? Wikander hat seine Aufmerksamkeit mehr auf ihre politische Bedeutung gerichtet und fragt: »Sind sie ein Kapitel in der Geschichte der religiösen Gemeinschaftsformen geblieben, war die politische Rolle ... nur von der begrenzten Natur westafrikanischer Geheimbünde?«²⁰ »Oder«, fragt er weiter, »war ihr Ethos etwas, das die tiefsten und

¹⁹ Vgl. B. B. 14, S. 6 (Geldner).

²⁰ Wikander S. 96.

wertvollsten Kräfte der Arier hervorrufen, ihre geschichtliche Entwicklung positiv bestimmen konnte?» Ich meine: eine eindeutig klarlegende Antwort auf diese Frage kann man überhaupt nicht geben. Denn natürlich ist die Verwertung einer bestimmten Organisation von einer Menge verschiedener Kräfte abhängig, deren genaue Würdigung sich unserem Bemühen entzieht. Wir müssen uns damit begnügen, das Urteil kennen zu lernen, das die awestischen Texte selbst über solche Bünde und ihre Mitglieder fällen. Zu diesem Behuf wollen wir uns ins Gedächtnis rufen, dass der Terminus technicus für das Bundesglied — der, wie Wikander erschlossen hat, *mairya* lautet, — allem Anschein nach eine Selbstbezeichnung der Mitglieder darstellt. Diese bezeichnen sich damit als Angehörige eines »Männerbundes«.²¹ Wenn wir nun darauf achtgeben, welche Termini uns in den Texten zusammen mit *mairya* begegnen, dann stellt sich alsbald heraus, dass wir es hier mit einem sehr bunten Mengengemisch zu tun haben und zwar mit Personen, die man wohl nicht zu den wertvollsten Kräften des Volkes zu rechnen pflegt. Gewiss, wir finden in Yašt 1, 10—11 die politischen Herrschertitel Sātars, Kavis und Karapans, zusammen mit den Männerbundesbezeichnungen »zweifüssige Mairyas« und »vierfüßige Varkas«. Aber daneben haben wir die Charakterisierung der Bünde seitens der zoroastrischen Gegner. Und die lautet: Yātus und Pairikas, — das sind Zauberer und Hexen. Nun wird man vielleicht sagen, dass die Hinweise in Yašt 1, 10—11 ein so buntes Gemengsel darstellen, dass man ihnen kaum klärende Bedeutung beimessen könne. Aber Yt 13, 135—136 werden auch yātus und pairikas neben der Schar mit dem Männerbund-Emblem, *xrūra drafsa* genannt. Und daselbst heisst es weiter:

paitištātse gadahe

frakrasto, frasānahe

simahe virañjanū

anamarzdiakahe

paitištātse gado, karštahe tha-
šaghā.

Zum Widerstand gegen einen
Räuber,

einen Vernichtung bringenden,
greulichen, männertötenden,
erbarmungslosen,

Zum Widerstand gegen von Räu-
bern verursachtes Leid.

Yašt 13, 136.²²

²¹ Siehe Wikander S. 82 ff.

²² Das Metrum wiederzugewinnen ist wohl nur teilweise möglich.

Wir finden also hier Räuber zusammen mit den Bundesgliedern. Und dass diese tatsächlich zusammen gehören, kann man aus mehreren anderen Stellen ersehen. Wir müssen da zuerst diejenigen Stellen durchmustern, die von Aēšma und den seiner Gestalt verbundenen Scharen handeln, denn Aēšma ist, wie Wikander zutreffend bemerkt, »das Stichwort für diese Art kultischen Treibens«. ²³ Wir finden im Awesta eine Menge Ausfälle gegen Aēšma und seine Gefährten und dies sowohl von Seiten der Mazdahverehrer (zarathustrische Gemeinde, zoroastrische Gemeinde) wie auch seitens der Mithra-Anbeter (von denen wir im Mithryast ein literarisches Denkmal besitzen). Dies wird aus den anzuführenden Texten vollkommen klar hervorgehen. Ich unterwerfe diese Stellen einer sozusagen prinzipiell-strukturellen Analyse, die jedoch nur auf das Problem der dort erwähnten Feinde gerichtet ist. Ich gehe also auf die in diesen Texten aufspürbaren sonstigen kultischen Gegensätze nur andeutungsweise ein.

Zarathustra spricht von seinen Gegnern:

*yōi dušgradhē aēšmām varadən
rāmāmeā xʷaiš hizubiš fšuyasū
afšuyantō
yaēšm nōiṭ hvaritāiš vāš duš-
varštū tōi daēwng *dā yā dray-
vatō daēnā*

Die mit bösem *zratu* ²⁴ Aēšma
und Rāma befördern mit ihren
eigenen Zungen, die nicht Vieh-
züchtenden unter den Viehzüch-
tenden.

Yasna 49, 4.

Hier sind Aēšma und Rāma nebeneinander gestellt. Der Name Rāma ist wohl auch wie Aēšma als eine *-ma* Ableitung anzusehen. ²⁵ Neben *rāma* ²⁶ tritt auch *rəma* ²⁷ auf. Sie sind also als Bildungen von gleicher Art wie z. B. Sraoša zu betrachten. Das passt ja auch gut zu alledem, was wir schon ermittelt haben. Stellt mithin Sraoša die Gemeinde dar, die die guten und huldreichen Seiten des Gottes verehrt, so wird Aēšma zum Inbegriff aller Menschen, die die finsternen, unheimlichen Seiten des Gottes unbedingt be-

²³ Wikander S. 58.

²⁴ Über *zratu* Nyberg S. 139 f., Rönnow MO 1932—33, S. 1—10.

²⁵ Vgl. auch die bei Wikander S. 60 angeführten indischen *śuṣma*, *ajma*, *yāma*, die das Ungestüm oder den Zug der Maruts bezeichnen.

²⁶ Air. Wb. Sp. 1524.

²⁷ Ib. Sp. 1528. Spiegel Comm. 2, S. 206 vergleicht neup. رَمیدن »erschrocken sein«.

jahren, und sich in ihrem Leben und Treiben als dem dunklen Aspekt der Gottheit wesensverwandt erweisen. Dass diese Deutung zutreffend ist, glaube ich an Hand der nachfolgenden Zitate zeigen zu können. Ich führe zuerst einen Text an, worin von dem Spruch die Rede ist, den man gegen die finsternen Mächte hersagen soll. Wenn man den Spruch hersagt »bei Zusammenkünften ashamässiger Männer oder bei Zusammeneilungen der drugmässigen daēva-Anbeter.

<i>kaḥmi kaḥmiçit vā aipyanyam</i>	... oder bei irgend einem Hinzu- kommen
<i>kaḥmi kaḥmiçit vā aradīyanam</i>	oder bei irgend einem Rechts- handel
<i>θwacēšō biwivā nōit dim yava</i>	Gefahr fürchtet, dann wird ihn niemals
<i>aijhe ayam nōit aijhā zšapo</i>	an diesem Tag, nie in dieser Nacht
<i>drvā zarātō zaranmanō</i>	ein Gottloser, ergrimmt, grimmig,
<i>zazarānō ašbya ava-</i>	grollend erblicken,
<i>spašticina avi ava.spašnaot</i>	mag er mit seinen Augen noch so sehr spähen,
<i>nōit gadahe vazo.vəθwyehe</i>	nicht des Herden forttreibenden Räubers
<i>θbačšō frəštīcina frəšmuyāt.</i>	Feindschaft, mag er es noch so sehr erstreben.
<i>imačēa [zaraθuštra] imat uxδam</i>	Und diesen verkündeten Spruch,
<i>vačō</i>	[Zarathustra]
<i>framruyā yač ājasāt</i>	sollst du aufsagen, wenn heran- kommt
<i>*kərəsasča gadōlušča</i>	ein Kərəsa oder eine Räuber- bande
<i>daēvišča handramana</i>	oder ein daēvisches Zusammen- eilen
<i>āat drvatam daēvayasnanyam</i>	von gottlosen Daēvaanbetern
<i>yātušča yātumatam</i>	und Zauberern unter den Zau- bernden
<i>pairikāsča pairikavatam</i>	und Hexen unter den Behexen- den.
<i>θbačšō fratorəsqn fradivarqn.</i>	Die Feindschaft werden sie fürch- ten und davon laufen.

<i>nyāncō daēvō nyāncō</i>	Nach unten werden die Daēvas, nach unten
<i>daēvayāzo zafars ava,</i>	die Daēvaanbeter ihr Maul rich- ten,
<i>gaurvaym idā rōvāsyantō.</i>	ebenso die Abgefallenen.
Yast 11, 5—6. ²⁹	

Die sich um Aēšma scharen, werden hier als daēva-Anbeter bezeichnet, weil die Daēvas sich zu Aēšma gesellt haben, wie Zarathustra sagt:

<i>ayā noiī arš višyātā daēvācīnā,</i>	Zwischen diesen beiden schieden
<i>hyaī īš *ādabaoṃ</i>	nicht recht die Daēvas, da Ver- wirrung über sie kam,
<i>porasmanōng upājasat, hyaī</i>	während sie sich berieten, sodass
<i>varanūtā acīštām manō.</i>	sie den schlechtesten Sinn er- wählten;
<i>aī aēšmam hēndvārentā, yā</i>	und darauf liefen sie zu Aēšma
<i>bqaym ahūm marātānō.</i>	zusammen, auf dass sie mit seiner Hilfe das Menschendasein krank mach- ten.
Yasna 30, 6.	

Die Daēvas haben also Agra Mainyu — das böse Prinzip — erwählt. Sie haben die finstere und böse Gottesmacht bevorzugt und sind zu Aēšma zusammengelaufen. Das Verbum für »zusammenlaufen«, das in Bezug auf daēvische Wesen gebraucht wird, soll uns später noch beschäftigen.³⁰ Hier wollen wir die Aufmerksamkeit darauf richten, dass allem Anschein nach die daēva-Anbeter — zumindest in gewissen Fällen — mit den Mitgliedern der Geheimbünde identisch sind. Wir verweisen zuerst auf den eben angeführten Text Yast 11, 5—6 und weiter auf eine andere Stelle, wo es heisst:

²⁹ Das Stück ist sicherlich metrisch, aber eine genaue Rekonstruktion habe ich nicht gewagt. Anscheinend wechseln 9-, 8- und 7- miteinander ab. In § 6 ist wohl das Wort *zarathustra* als Glosse zu betrachten.

³⁰ Siehe S. 333.

*vahrkam yim bizangram daēva-
yasnom pšō.tanvi*

den zweifüssigen Wolf, den daēva-
Anbeter, dessen Person ver-
wirkt ist.

Vend. 7:52 Pehl. Übers.

Spiegel S. 94 Z. 18.

Nun hat Wikander gezeigt, dass mit »dem zweifüssigen Wolf« das Bundesmitglied bezeichnet wird.³⁰ »Der zweifüssige Wolf«, der daēva-Anbeter und der »dessen Leib verwirkt ist«, *pšō.tanvi*, werden also hier zu einer Einheit zusammengefügt. Das Wort *pšō.tanvi* wird ja auch dem Aēšma selbst beigelegt.³¹ In Yasna 9,18 wird ebenfalls von diesen Kategorien gesprochen.

*nī tat yada taurvayeni vispa-
nqm fbišvatqm fhačšā
dačvanqm mašyānqmča
yādvayqm pairikanqmča
sādvayqm kaoyqm karufnqmča
mairyanqmča bizangranqm
ašmaoyanqmča bizangranqm
vahrkanqmča čadwars.zangra-
nqm*

darum dass ich aller Feinde An-
feindungen überwinde,
(die) von Dēvs und Menschen,
von Zauberern und Hexen,
von Sātars, Kavis und Karapaus
und von zweifüssigen Mairyas
und von zweifüssigen Ašmaoyas
und von vierfüßigen Wölfen

haenyātca prədu.ainikayā

und von der Schar mit breiter
Front,

davaydyā pataydyā

der schädigend einherstürzenden.

Y. 9,18.

Diese Wölfe kehren auch im Dēnkart wieder:

*mātiyan apar zanišn. aržānikih
<i> gurg. andar gurgān zanišn.
tarih <i> hān i 2 zang hač hān i
4 zang.*

Das Buch über das Töten. Das
Wert des Wolfes. Unter den Wöl-
fen, dass der zweifüssige Wolf
mörderischer ist als der vierfüß-
sige.

Dēnk. ed. Madan S. 729 Z. 13.

³⁰ Wikander S. 64 ff.

³¹ Afr. Wb. Sp. 897; über dieses Wort vgl. KZ XXX S. 516 f. (Geldner).

Diese Stelle geht zurück auf:

apar z'üstak i an-erān be āšurtan Über das Eigenthumwegführen
u et i hač-aš paitōk kū man ēē der Nicht-iranier. Und dies ist
gurg ēē hadiyār. daraus offenbar: ich bin sowohl
 Wolf als Helfer.

Dēnk. ed. Madan S. 730 Z. 13.

hān i vattar gurg i purr vōiγan Der schlechte Wolf, voll von Ein-
purr vattarēh. bruch, voll von Schlechtheit.

Dēnk. ed. Madan S. 660 Z. 4.

Aber nicht nur die Wölfe werden als Mitglieder der Bünde gekennzeichnet, sondern auch die Ašmaoyas, die hier auch zweiflüssig genannt und somit als menschliche Wesen bezeichnet werden. Was damit gemeint ist, ist nicht leicht zu sagen.³² Wir müssen uns damit begnügen festzustellen, dass *ašmaoya* als Synonym etwa zu *daēvayasma* und *drvant* verwendet wird. Nun ist es bezeichnend für das Gebaren dieser Kategorien, die sich zu Aēšma bekennen, dass sie das Rind schlachten und orgiastische Feste feiern.³³ Besonders das Schlachten des Rindes wird in der gathischen Polemik oft gerügt. Wikander hat aufzeigen wollen, dass die Bundesorganisation als ein Verein der Krieger betrachtet werden muss. Es gibt auch eine Stelle im Vendidad, wo auf das gewaltsame Benehmen der Krieger gegen das Rind angespielt wird. Es heisst dort von dem Hund, dass man ihn mit dem Krieger vergleichen kann:

aipi jatō gəm hudaγham yaθa im Einschlagen auf das guttätige
raθaeštā Rind (ist er) wie der Krieger.
 Vend. 13, 45.³⁴

Der Krieger schlägt also auf das Rind ein. Kombiniert man mit dieser Angabe jene andere, bereits mitgeteilte, wonach die Anhänger Aēšmas und Rāmas »nicht Viehzüchtende unter den Viehzüchtenden« sind (Y. 49, 4), so muss man daraus schliessen,

³² Air. Wb. Sp. 237.

³³ Siehe hierüber Nyberg S. 189 ff.

³⁴ Die Pehleviübers. hat ganz korrekt: *bē zatār gōspand i kudāk ēiγān artēštār*, was aber durch die Exegese ganz verdreht wird: *kū dužd (u) gurg apāc dāret*.

dass sie die Rinder von den Viehzüchtern rauben. Eben darum, meinen wir, werden sie Yt. 11, 5 und Yt. 13, 136 als Räuber bezeichnet. Krieger *raðavēštar* sind sie also nur vom Blickpunkt der Bundesorganisation aus gesehen. Die ausserhalb des Bundes Stehenden dagegen können das Mitglied des Bundes nur als *gaba*, Räuber, betrachten.³⁵ Das räuberische Treiben der Geheimbündler ist aus Afrika wohl bekannt.³⁶ Eine awestische Stelle, die hier mit angeführt zu werden verdient, lautet:

**aite yñi fračaranti korasaša* Die, welche jede Nacht zu Wege-
gaðōitīša daēviša lagerern und Räubern und daēvi-
**handra-* sehen Zusammenkünften und Hu-
mana upa.mraodīša renjägern gehen, jede Nacht.
zšapō.

Nirangastān 53.

Wir finden hier einige Bezeichnungen, die auch in anderen Texten wiederkehren. Eine solche ist das gewiss ziemlich rätselhafte *korasa-*, ein Wort, dessen exakter Sinn nicht festzustellen ist.³⁷ Die Übersetzung, die Bartholomae gibt, »Wegelagerer, Strolch«, kann wohl nur als Notbehelf angesehen werden. Anscheinend spielt die Bezeichnung auf gewisse kultische Gegensätze an, auf die wir später zu sprechen kommen.³⁸ Interessant ist auch die Notiz, dass das daēvische Treiben mit seinen Zusammenkünften sich während der Nacht abspielt. Worin aber besteht nun dieses Treiben? Die Bezeichnung *upa.mraoda* kann uns hier vielleicht eine Andeutung geben. Zwar steht auch hier die Bedeutung nicht fest,³⁹ aber die Pehleviübersetzung macht immerhin den ungefähren Sinn ziemlich klar.

Wie man sich die Stätten, wo die Daēvas und die Daēvaverlehrer zusammenkommen, und ihr dortiges Treiben vorgestellt hat,

³⁵ Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes steht nicht ganz fest. Air. Wb. Sp. 488. Aber 'Räuber' dürfte annähernd richtig sein, denn aoghd. *ṛō* ist 'Dieb' und *ṛōeny* 'Diebstahl'. Vgl. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch S. 68 (Hinweis auf Sūtra des Causes et des Effets, 331, 426; vgl. das Glossar).

³⁶ Frobenius, S. 47; S. 140 f.; Schurz, S. 423, 425 (Auftreten als Wegelagerer).

³⁷ Air. Wb. Sp. 469.

³⁸ Siehe S. 339.

³⁹ Air. Wb. Sp. 392. Vgl. hierzu Webster, S. 164; Frobenius, S. 52.

darüber erhalten wir im Vendidad klaren Bescheid. Den Auftakt zu der dort gegebenen Schilderung bilden die Fragen Zarathustras an Ahura Mazda: Wo ist der Daēva? Wo der Daēvaverehrer? Wo die Versammlung der Daēvas? Wo das Zusammenlaufen der Daēvas? Wo kommen die Daēvas zusammen? (Vend. 7, 53.) Auf diese Frage antwortet nun Ahura Mazda:

*aētaēšva daxmaēšva ... yōi paiti
āya zomā bavainti uzdaēza uz-
dišta yahmya narō irista niday-
einte hū ast; daēvō hū daevayā-
zō hū daevanām handvarmō
hū daevanām hūm.patanō avat
daeva handvaranti, pañcasyānāi*

*aēte yōi daeva aētaēšva dax-
maēšva gayhanti apāca vacpanti
yada aētahmi ayhrō yat ast-
vainti yūzēm yōi mašyūka xā-
rəda xāsta huyārōš gamēa
xāstēm xaraiti ... aētaēšva
daxmaēšva mašya hūm marm-
ēyastma bavainti pasca hū frāš-
mo.dāitīm*

An diesen Leichenstätten, ... die auf der Erde hier sind, durch Aufschüttung aufgeschüttet, dar- ein die toten Menschen gelegt werden. Dort ist der Daēva, dort der Daēvaverehrer, dort die Ver- sammlung mit den Daēvas, dort das Zusammenlaufen mit den Daēvas, dort laufen die Daēvas zusammen, 50 zu schlagen ...

Sie, die Daēvas, fressen an die- sen Leichenstätten und geben wieder von sich, wie in diesem, dem stofflichen Dasein Ihr, die Menschen, eine gare Speise schmort ihr und gares Fleisch esst ihr ... An diesen Leichen- stätten sind zusammen die ver- derblichsten Menschen nach dem Sonnenuntergang.

Vend. 7, 54—55, 58.

Wenn auch gewisse Einzelheiten hier unklar bleiben, so viel ist doch vollkommen klar, dass die Dämonen, die Daēvas zusam- men mit ihren Verehrern nach dem Sonnenuntergang an den Leichenstätten zusammenkommen und hier ihre grausigen Mahl- zeiten feiern. Man muss diese Schilderung mit einer ebenfalls im Vendidad gegebenen vergleichen, wo auch wieder vom Essen der Leichen die Rede ist:

*yat aēte yōi mazdayasna
pādu ayantem vā taēintem vā
barannem vā varannem vā*

Wenn sie, die Mazdahanbeter,
gehend oder laufend,
oder reitend oder fahrend,

ātrəm nasupākəm frajaxan

zu einem leichenbratenden Feuer
kommen,

*nasūm ham.pačən nasūm hō-
vayən.*

eine Leiche bereiten sie zu, eine
Leiche schmoren sie.

Vend. 8, 73.

Und weiter wird an einer anderen Vendidad-Stelle vom Leichenessen gesprochen. Es wird dort auf das Verzehren des eigenen Sohnes angespielt und gesagt, dass wer sich mit einer menstruierenden Frau einlässt, der

*nōt vayhō ahmāt šyaoθnəm vərə-
zyēti yadūt pudrahe hvāzūtahe
frā naxəm nasūm pačāt paiti
ādre udəm barāt*

... begeht keine bessere Tat
als ob er seines selbsterzeugten
Sohnes

Leichnam zu Brei verkochte,
das Fett dem Feuer darbrächte.

Vend. 16, 17.

Der Vergleich dieser Stelle mit der vorher zitierten zeigt wohl, dass diese grausige Tat als eine wirklich begangene betrachtet wurde. Man hat also hier und da die Leiche des eigenen Sohnes verzehrt.¹⁰ In Anbetracht der Wichtigkeit der Stellen sei die Pehleviübersetzung der zwei letzten Vendidad-Abschnitte hier angeführt:

*kā avē-šau *mazdēn pat pād
ravānd*

Wenn sie, die Mazdaanbeter ge-
hen,

*avāp tačānd avāp barānd avāp
vāzūnd*

oder laufen oder tragen oder
fahren,

ō ātaxš i nasāk-pāk frōē vaxūnd

zu einem leichenbratenden Feuer
kommen,

nasāk ō akanēn pažēnd

eine Leiche kochen sie zusam-
men

avāp nasāk ō ham hāvēnd,

(oder) eine Leiche schmoren sie.

Pehl. Vend. 8, 73 ed. Spiegel

S. 121 Z. 12 ff.

¹⁰ In den Geheimbüchern Afrikas kommt es vor, dass man seine Nachkommen opfert, siehe Tauxier, L., La Religion Bambara, Paris 1927, S. 283.

<i>nē veh hač hān kunišn *varzēt</i>	... begehrt keine bessere Tat als diese Tat
<i>čiyōn kā pus ī x'es zātak frāē</i>	als wenn er seines selbsterzeugten Sohnes
<i>pat akēnišn nasāk puxt hē(h)</i>	Leichnam in Schmutz kochte,
<i>u-š apar ō ātaγs uš burt.</i>	und das Fett dem Feuer darbrachte.
	Pehl. Vend. 16, 17 ed. Spiegel
	S. VVV Z. 6 ff.

Die Pehleviübersetzung bezeugt die feste Tradition des Textes. Die Stellen müssen als ungewöhnlich gut überliefert betrachtet werden. Was aber besagen nun diese Angaben? Anscheinend doch, dass man an den Leichenstätten auch sehen konnte, wie ein Vater den Leichnam seines eigenen Sohnes über dem Feuer kochte und ihn dann verzehrte. Was für Leute es waren, die solchen Gewohnheiten fröhnten, das wird uns Vend. 7, 54—55, 58 gesagt. Es sind die Daēvas und die Daēvaanbeter, die an diesen schaurigen Stätten zusammenkommen. Wir wollen die Termini für die Zusammenkünfte der Daēvas etwas näher betrachten. Es wird hier von *handvarəna*⁴¹ und *hqm.patana*⁴² gesprochen. Der Sinn des ersten Wortes ist vollkommen klar, es ist aus *ham-* »zusammen« und *dvar-* »laufen, eilen, gehen« (von daēvischen Wesen) zusammengesetzt und bedeutet sowohl »comes« als auch »comitium«.⁴³ Das Wort *hqm.patana* ist gebildet aus *ham-* und *pat-* »fliegen, stürzen«, das in der Bedeutung »gehen« nur für das Leben daēvischer Wesen gebraucht wird.⁴⁴ Anscheinend bedeutet auch *hqm.patana* sowohl »das Zusammenlaufen« als auch »der Zusammenlaufende« bzw. die Totalität der Zusammenlaufenden.⁴⁵ Das Wort kann also ebenso wie *handvarəna* die Bedeutungen »comes« und »comitium« haben. Man könnte darum Vend. 7, 54 ebensogut wiedergeben mit ... dort der (die) Genosse(n) der Daēvas oder »dort der (die) Gefährte(n) der Daēvas.«⁴⁶ Ich habe in der Übersetzung den Doppel-

⁴¹ Air. Wb. Sp. 1772.

⁴² Ib. Sp. 1809.

⁴³ Ib. Sp. 765.

⁴⁴ Ib. Sp. 819.

⁴⁵ Über die kollektive Bedeutung siehe hier S. 334. Vgl. S. 311 f.

⁴⁶ So hat Bartholomae, jedoch Singular.

sinn der Worte anzudeuten versucht. Tatsächlich kann man auf die eine oder andere Weise übersetzen, ohne dass dadurch der Stelle irgendwie Gewalt angetan wird. Wir haben hier nämlich eine genaue Parallele zur Deutung des Namens Sraoša. Dieser bedeutet, wie wir sahen, den Inbegriff der gehorchenden Menschen. Es kann sich dabei sowohl um die Summe allen Gehorsams als auch um den einzelnen Gehorchenden handeln. Auf ganz die gleiche Weise bezeichnen *handvarəna*, *handramana* und *hqm.patana* zugleich das Versammeln der daëvischen Wesen und den Einzelnen, der sich versammelt, bzw. die Einzelnen, die sich versammeln. Diese Nomina sind also gleichzeitig nomina actionis und nomina agentis. Sie sind alle drei mit *-ana* abgeleitet, das ja sowohl das Tun als auch den Täter bezeichnen kann.⁴⁷ Es kann also die Summe der sich versammelnden daëvischen Wesen gemeint sein, aber auch der einzelne Mensch, der an der Zusammenkunft teilnimmt, und schliesslich die Handlung des Zusammenkommens.

Nun sind wir diesen Ausdrücken bereits in den Texten begegnet. Sie bezogen sich da auf die Versammlungen der Mitglieder Schrecken verbreitender Geheimbünde.⁴⁸ Wir sind darum berechtigt anzunehmen, dass es sich auch hier um Zusammenkünfte der Geheimbünde handelt. Dies schon darum, weil — wie wir fanden — die Bezeichnung *daëvayasna*, der »Daëva-Anbeter«, gewöhnlich als Synonym für Bundesmitglied zur Verwendung kam.⁴⁹ Es kommen dann noch gewisse allgemeine Erwägungen hinzu, die geeignet sind, unsere Schlussfolgerung zu erhärten. So ist es z. B. für die Geheimbünde typisch, dass ihr Treiben im Dunkel der Nacht vor sich geht.¹ Wir finden aber immer, dass ebenfalls die daëva-Anbeter und die übrigen unheimlichen Kategorien ihre schauerliche Betätigung in die Nacht verlegen.² Besonders gilt dies von den grausigen Mahlzeiten, die sie an den Leichenstätten feiern.

⁴⁷ Air. Wb. Sp. 1472.

⁴⁸ Jackson, *Avesta Grammar* § 763—64; Whitney, *Sanskrit Grammar* § 1150. Vgl. besonders »*samgrāmāṇa assembly and assembler*».

⁴⁹ Siehe S. 326 f.

⁵⁰ Siehe S. 329.

¹ Siehe z. B. Webster, S. 171. Die *Dou-Gesellschaft*; Kingsley, M. H., *Travels in West-Africa*, 2. ed. London 1900, S. 183; Frobenius, S. 84, 97; Schurz, S. 425.

² Siehe S. 330 f.; 340 f.

Nach dem Sonnenuntergang kommen dort »die verderblichsten Menschen« zusammen. (Vend. 7, 57).⁵ Ihr Essen wird sehr naturalistisch beschrieben. Wir haben umso weniger Ursache, diese Angaben zu bezweifeln, als wir aus Indien ganz ähnliche Bräuche kennen. Um nur einige bekannte Beispiele anzuführen, so existierte dort (oder existiert noch) die Sekte der Aghori oder Aghorapanthi, die zu den Siva-Asketen gehörten. Von diesen werden allerlei ausgesprochen kannibalistische Bräuche berichtet. Sie essen Leichen und kommen darum auf Verbrennungs- und Begräbnisplätzen zusammen. Man sagt auch, dass sie Kinder und Schwächlinge entführen und töten.⁶ Mit diesen Sitten folgen sie ganz dem Vorbild ihres Gottes. Denn Siva ist als der gewaltige Leichenfresser bekannt,⁷ und als sein Gefolge treten leichenfressende Dämonen auf, »die . . . die Leichenäcker und Schlachtfelder in Scharen bevölkern und dort ihre Lüsterheit nach Fleisch und Blut zufriedensstellen«.⁸ Ihr Kleid ist schwarz oder sie sind mit Asche beschmirt.⁹ Wenn wir uns hier daran erinnern, dass in den iranischen Texten Gegner und Feinde — z. B. die daēva-Anhänger — oft als Räuber bezeichnet werden, so gemahnt uns das an die Tatsache, dass Rudra der Schutzherr der Räuber, Räuberscharen, Diebe und Spitzbuben ist,¹⁰ dass er also ganz ähnlichen Kreisen gnädiggesinnt ist, Kreisen, die übrigens immer bei den Göttern der Männerbünde in Gunst stehen. Überhaupt ist die räuberische Betätigung der Bundesmitglieder oft sehr hervortretend.¹¹ Wenn wir hören, dass Sivas Gemahlin Durgā als *kokamukhā* bezeichnet wird, d. h. als eine »die ein Wolfsgesicht hat«,¹² so ruft uns das natürlich gleich die Tatsache ins Gedächtnis, dass in unseren Texten von den Mitgliedern der iranischen Geheimbünde als von Wölfen gesprochen wird.

Dass wir es in Indien mit mehr oder weniger straff organisierten Sekten zu tun haben, ist völlig klar. Ob wir hier jedoch von

⁵ Siehe S. 331.

⁶ ERE I, S. 210 s. v. Aghori, Aghorapanthi.

⁷ Eine Fülle von Belegstellen bei Arman, Rudra, S. 266 ff.

⁸ Arman, S. 268.

⁹ ERE I, S. 210, 3; 213, 11.

¹⁰ Arman, S. 25 mit Anm.

¹¹ Weeks, J. H., *Among the Primitive Bakongo*, London 1914, S. 167.

¹² Arman, S. 264.

Geheimbünden sprechen können, diese Frage muss vorläufig offen gelassen werden. Ganz offenbar geheimbündlerischen Hintergrund haben ähnliche Sitten, die sich in den Ufergebieten des Victoria-Sees fest eingebürgert haben. Dort gibt es eine geheime Gesellschaft, deren Teilnehmer Leichen auszugraben und aufzufressen pflegen. Sie glauben nämlich, dass ihnen dadurch gewisse Zauberkräfte zuteil werden, wie z. B. die Fähigkeit, sich in wilde Tiere verwandeln zu können.²¹ Auch von Geheimbünden auf den Sesse-Inseln werden ähnliche kannibalistische Gewohnheiten berichtet.²² Wir finden also hier eine in die Augen fallende Übereinstimmung mit den iranischen Bünden. Hier wie dort: die Gewohnheit, sich an den Leichenstätten zu versammeln und die Leichen zu verzehren sowie die Vorstellung der dadurch ermöglichten Verwandlung in wilde Tiere. Die am meisten bekannte geheime Gesellschaft dieser Art ist wohl der Leopardenbund in West-Afrika, dessen Mitglieder als Leoparden auftreten, während die iranischen Geheimbünde in den Texten ausdrücklich als Wölfe bezeichnet werden. Auch in diesem Geheimbund ist der Kannibalismus vorherrschend, wie er überhaupt auf die geheimen Gesellschaften West-Afrikas seinen Stempel setzt.²³ Überall üben diese Bünde eine wahre Schreckensregierung aus. Sie beherrschen und terrorisieren die ganze Gesellschaft oder zumindest taten sie dies, ehe die Kolonialbehörden gegen sie mit aller Gewalt einschritten. Das Bild, das wir von diesen räuberischen Menschenfresserhorden bekommen, die in der Nacht ihre grausigen Zusammenkünfte abhalten, stimmt also vollkommen überein mit den Schilderungen, die in den awestischen Texten gegeben werden. Dazu kommt, dass Vorstellungen aus dem Bezirk der schwarzen Magie in diesen Bünden dominieren. Die Mitglieder fühlen sich im Besitz von Zauberkraften

²¹ Hruone, *Le culte de la Société secrète des Imandwa au Ruanda* 1913, S. 8; Heckethorn, *Geheime Gesellschaften, Geheimbünde und Geheimlehren* 1903.

²² Johnston, *The Uganda protectorate* 1902, S. 62; Koch, *Anthropol. Beobachtungen, gelegentlich einer Expedition an den Viktoria-Nyanza*, *Zeitschr. f. Ethnol.* 1908, S. 465.

²³ Eine sehr malerische Schilderung bei Hives, *Ju-Ju and Justice in Nigeria* 1930, S. 36 ff., Talbot, P. A., *Life in Southern Nigeria*, London 1923, S. 179 f., 183 f., 188 ff., 194 ff.; Kingsley, M. H., *Travels in West-Africa*, 2. ed. 1900, S. 386 f., 390; Webster, S. 127; Schurz, S. 424, 428; Frobenius, S. 63.

und die führenden Männer gelten als besonders mächtige Zauberer. Eben darum sind sie so gefürchtet. Diese Zauberkräfte werden durch das nächtliche Auffressen von Menschen erworben.¹⁴ Ich glaube, man versteht nun leichter, warum in den awestischen Schilderungen die Zauberer eine so grosse Rolle spielen. Interessant ist es auch zu sehen, dass in der älteren indischen Literatur abfällig und feindlich von einer Horde von Zauberern die Rede ist. (Rv. I, 133, 3 wird von Indra als dem Gegner von *śārdho yātumatīnām* gesprochen.) Dazu kommt, dass man in Indien anscheinend die schwarze Magie mit den Gegnern verknüpft, die mit den Männerbünden zusammengehören.¹⁵ In Iran wird, wie wir gesehen haben, im Zusammenhang mit *yātu* auch oft von *pairika* gesprochen. Was dies Wort eigentlich bedeutet, bleibt unklar,¹⁶ aber es handelt sich sicherlich um Wesen, die sich mit Hexerei und mit Liebeskünsten beschäftigen,¹⁷ und die wohl in eine Reihe mit jenen weiblichen Wesen gehören, die als *jahi*¹⁸ und *jahika*¹⁹ bezeichnet werden. Wikander hat gezeigt, dass wenn Y. 10, 15 von *janyōiš mairiyayā* gesprochen wird, hier wahrscheinlich mit der mairischen Frau das Mädchen gemeint ist, das mit den Mitgliedern des Männerhauses in freier Liebe lebt.²⁰ Nun stehen aber Yt. 8, 59 und ebenso Parsišnihā 10 *mairya* und *jahika* zusammen. Und weiter steht Yt. 3, 9, 12, 16 Vend. 21, 17 *jahi* und Y. 9, 32 *jahika* mit dem Beiwort *yātumant*.²¹ Man könnte wohl darum vermuten, dass die *pairika* der Bedeutung nach mit *jahi*, *jahika* und »der mairischen Frau« nahe verwandt sein muss. In Y. 9, 32 wird *paiti jahikayāti yātumaityāi, maōananō.kairyāi upāsta, bairyāi* gesagt. Hier müssen wohl die Sanskritwörter *modana* und *upasthā* zum Vergleich herangezogen werden. Bartholomae hat die *Pairika* als »die Fremde« erklären wollen.²² Wir haben hier eine Zusammenstellung mit *jahi* und *jahika* versucht und meinen, dass »die mairische Frau« eben mit diesen identisch war. Nun ist be-

¹⁴ Zu all diesem verweise ich auf Hiver. Über die magischen Zeremonien in den Geheimbünden vgl. Webster, Kap. X, S. 140 ff. Hildebrand, S. 39 ff.

¹⁵ Wikander, S. 44, der Bloomfield Proc. AOS 1896, S. 180—83 und JAOS XI, S. 387 ff. zitiert.

¹⁶ Vgl. B. B. 15, S. 8—9.

¹⁷ Air. Wb. Sp. 863.

¹⁸ Wikander, S. 84 f.

¹⁹ Air. Wb. Sp. 606.

kennt, dass die Mädchen, die mit den Mitgliedern der Männerbünde leben, aus anderen Gegenden kommen können. Dies ist z. B. der Fall auf den Karolinen-Inseln, wo die Mädchen, die in einen Jünglingsverein mit Vereinshaus eintreten, aus einem anderen Dorf stammen.¹⁰ Es dürfte also möglich sein, dass die Pairika eben ein solches Mädchen bezeichnete.

Mit dem zoroastrisierten Haomakultus scheinen gewisse Gegensätze zu diesen männlichen und weiblichen Genossen der Geheimbünde verknüpft gewesen zu sein. Ich führe zwei hierfür bezeichnende Stellen an:

*avayharazāmi janyoiš ūnam
mairiyayā witō.*zradayā*

*yā mainyeinti darayeinti
āθravanmēa haomāmēa
hā yā dapta apanasyēiti
yā taš yaš haomahe druonō*

*nigāyhānti nišhadaiti
nōišt tām āθravō.puθrīm
nāōda dasti hupuθrīm*

Ich lehne ab das Loch der Frau,
der mairischen, mit unzüchtiger
Einsicht,

die meint zu betrügen
Āθravan und Haoma,
die betrogen zugrunde geht,
die sich daran macht den Anteil
des Haoma

zu verzehren.
Nicht die zur Āθravan-Mutter
auch nicht zur Mutter guter
Söhne macht er.

Y. 10, 15.

Hierzu kommt eine andere etwas rätselhafte Stelle:

*iməm θwəm xštum yānam
haoma, jaidyemi, dūraoša*

paurva tōyēm paurva gadəm

*paurva vohrakəm būidyōimaide
mā ēiš paurvō būidyacta nō*

vispe paurva būidyōimaide

Um diese sechste Gunst
bitte ich dich, Haoma, dem man
entflieht.

zuerst möchten wir den Dieb,
zuerst den Räuber,

zuerst den Wolf wahrnehmen.
Niemand möge uns früher wahr-
nehmen,

alle möchten wir zuerst wahr-
nehmen.

Y. 9, 21.

¹⁰ J. S. Kubary, Ethnogr. Beiträge zur Kenntnis des Karolinen-Archipels, 1885—95, S. 141; W. Müller, Yap. 1917, S. 232; H. Habi, Feste und Tänze der Eingeborenen von Ponape, 1902, S. 11.

Es ist natürlich schwer zu sagen, ob in dem letzteren Zitat die Mitglieder der Geheimbünde gemeint sind. In der erstzitierten Stelle ist das ganz unzweifelhaft der Fall, denn hier wird ja das Weib als »mairisch« bezeichnet. Wikander hat gezeigt, dass in alten Zeiten unter den Iranern ein Gegensatz zwischen dem Ātar- und Agni-Kultus existiert haben muss.²¹ Nun sehen wir hier die mairische Frau in Gegensatz zu dem Ātar-Priester, *ādravan*, gestellt. Wikander hat daraus geschlossen, dass die Ātar-Verehrer sich gegen die Männerbünde schroff ablehnend verhielten. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine andere Stelle im Hōmyast verweisen:

<i>haomō tamēit yim kərəsānīm</i>	Haoma hat ihn, den Kərəsāni,
<i>apa.χšaθrəm nišādayaŋ</i>	aus seiner Herrschaft verjagt
<i>yō raosta χšaθrō.kāmya</i>	der jammerte in der Sorge um
	seine Herrschaft,
<i>yō davata: nōit mē apm</i>	der sagte: nicht soll sich ferner-
	hin
<i>ādrava aiwištīš</i>	ein Ādravan, die Studien
<i>varədyō daijyava čarāt.</i>	zu vermehren, in dem Lande be-
	wegen.
<i>hō vīspe varədinum vanāt</i>	Der überwindet alles Vermehren,
<i>nō vīspe varədinum janāt</i>	alles Vermehren zerstört er.

Y. 9, 24.

Diesen Kərəsāni hat man immer wieder mit dem himmlischen Soma-Wächter Kṛṣānu verglichen, der die Austeilung des Soma-Trankes an die Menschen zu verhindern suchte (RV. IV, 27, 3). Wir finden hier Kərəsāni als Gegner der Ātar-Priester, die er aus seinem Lande verjagt. Durch das erste Glied der Zusammensetzung *Kərəsa-* zeigt der Name eine eigentümliche Verwandtschaft mit dem Terminus *Kərəsa*, dem wir schon begegnet sind. Tatsächlich könnte man sich wohl eine Bedeutung *kərəsa*-handelnd, also ein nomen agentis ebenso wie z. B. *duš-aini-* »böshandelnd« denken.²² Wie dem auch sei, gewisse kultische Gegensätze zwischen den Genossen der Geheimbünde und Nicht-Mitgliedern schei-

²¹ Wikander, S. 77 f.

²² Alt. Wb. Sp. 756 fasst dieses Wort als mit dem Verbum *an-* zusammengehörend auf, also »übelriechend«.

nen existiert zu haben und sie haben sich sicherlich nur verschärft, als der Haomakultus, der mit den Feiern der geheimen Gesellschaften wohl ursprünglich verknüpft war,²² von den Zoroastriern übernommen wurde. Zu den blutigen Opferfesten der Geheimbünde gehörte ja der berauschende Haomatrunk. In der Stelle im Nirangastān wird auch auf das Treiben der Weiber hingewiesen, die wir als Zauberei treibende weibliche Mitglieder der Bünde bezeichnet haben. Dieses Benehmen kam wohl bei den Festen und Zusammenkünften vor. Einen interessanten Text, der zu der Frage nach dem nächtlichen Zusammensein mit den Daēvas Stellung nimmt, finden wir im Dēnkart. Ich möchte im voraus bemerken, dass das dort erwähnte *pursītan*, welcher das Befragen der Daēvas durch ihre Anbeter bezeichnet, sich allem Anschein nach auf das Orakelfragen bezieht. Die Menschen fragen während der nächtlichen Zusammenkunft die Daēvas und diese antworten auch den Menschen, sie liefern den Orakelspruch. Nun finden wir z. B. in West-Afrika, dass die in den geheimen Gesellschaften verehrten Gottheiten und heiligen Symbole als Orakelspender gelten.²³ Im übrigen sehen wir, dass die Verehrer der Daēvas eine verschiedene Stellung zu der Frage einnehmen, ob aus der Daēva-Anbetung ihnen Glück erwachse oder nicht. Einige meinen, dass sie ihnen Glück eintrage, andere verneinen dies. Auch ist das Benehmen der Teilnehmer, wenn sie von den nächtlichen Zusammenkünften zurückkehren, sehr verschieden. Einigen scheint sehr unheimlich zumute zu sein — was ja auch wohl nicht weiter verwunderlich ist. Doch ist der Text in diesem Abschnitt besonders schwierig, so dass die Meinung nicht ganz klar ist.

Wir lassen nun diese interessante Schilderung aus dem Dēnkart hier folgen:

*Zartušt haē gōšīšnīh (i) Ōhr-
māzd ō martomān *gufš ēyōn
andar ēt den pat gōšīšnīh ō Zar-
tušt gōšēt kū ēyōn andar aḡ i*

Zartušt sagte zu den Menschen
nach der Aussage des Ōhrmāzd:
wie es in dieser Religion heisst
in einer Aussage an Zartušt: wie

²² Vgl. Nyberg, S. 189 ff.

²³ Hives, Kap. 2 passim; Tauxier, L., *La Religion Bambara*, Paris 1927, S. 275, 281; Kingsley, M. H., *Travels in West-Africa*, 2. ed. London 1900, S. 283 f.; Frobenius, S. 47, 60.

astōmand martōmān dēv pat āfrās
 pat dastavar dārend ēiyōn hēnd kū
 gōḇēnd kū pat dastavar apāyēnd
 dāstan. u-š guft <o> Zartušt
 Ōhrmazd kū ēiyōn arēšān, Zar-
 tušt, i martōm dēv pat āfrās
 dārend u ēiyōn hēnd kū cē gōḇēnd
 dēv kū-tān girēt cē gōḇēnd dēv
 kū-tān raset. u-š guft Zartušt
 kū bē pat hān, Ōhrmazd, be-
 tačēnd martōm ō hān i amānišn
 u škar-dašt kū kas nē māuet hač
 rōšnīh franāmišn hūn tāk ō(h)
 xʾar-ās raset kū šap 2 hāsr u apāč
 aivāp hač hufrāšmōdāt hān tāk ō
 ham vartišnīh kū šap 2 hāsr šut
 kū ānōd nē kunīšn nē martān ne
 sakān vāng ašnavēnd, adak pat
 hān gōḇēnd pat apāč rasišn kū
 ānōd ō dēvān ham-pursīt hēm.
 kū wāstārīh pēšupāyīh hač arēšān
 zāyēm hān ō amūh dahēnd, kū
 pasōmandīh u tuzāngarīh hač
 arēšān zāyēm hān ō amūh dahēnd.
 ēiyōn ētōn dīs pat arēšān, Zar-
 tušt, kunēnd, kū-šān dāt [dāt]
 ēiyōn raset šān kū gōḇēnd kū-
 mān mat. u-š guft Zartušt kū
 yūt pat hān, Ōhrmazd, apātīh
 gōḇēnd, hast kē ētōn gōḇēt kū
 hamē pas ramakōmandtar bāt
 ham tāk kū ō dēvān hampur-
 sakīh ham. u hast kē ētōn gō-
 ḇēt kū hamē pas vataktar u
 duš-xʾarrtar bāt ham [ham] tāk
 kū ō-šān dēvān hampursīt ham
 ēiyōn pat arēšān hač dēvān bē
 bavišnīh dārend, kū kā hač dēvān
 yūt bē bavēnd cē gōḇēnd.

Ist es im körperlichen Dasein dass
 die Menschen einen Dēv zur Be-
 lehrung als Richter halten, wie
 sind sie dass sie sagen, dass sie
 ihn als Richter betrachten müs-
 sen. Und Ōhrmazd sagte zu Zar-
 tušt: wie können diese Menschen,
 Zartušt, einen Dēv als (Richter
 zur) Belehrung halten und wie
 gibt es die teils sagen: ein Dēv
 greift euch; teils sagen: ein Dēv
 kommt zu euch. Und Zartušt
 sagte: nur deswegen, Ōhrmazd,
 beeilen sich die Menschen nach
 dieser Nicht-Wohnung und wo
 niemand wohnt von dem Hin-
 bringen des Lichtes bis dass
 der Sonnenaufgang kommt, wenn
 die Nacht 2 hāsr ist, und zurück,
 oder von dem Sonnenuntergang
 bis zur Umkehr, wenn die 2 hāsr
 der Nacht gegangen sind, so dass
 dort nichts zu machen ist und
 man keinen Ruf von Menschen
 oder Hunden hört. Dann sagen
 sie hierüber bei dem Zurückkeh-
 ren: dort haben wir die Dēvs be-
 fragt. Wenn wir uns von ihnen
 Herrschaft und Leiterschaft er-
 bitten, geben sie uns dies. Wenn
 wir uns von ihnen Viehbesitz und
 Vermögen erbitten, geben sie uns
 dies. Wie ist es, dass sie etwas
 auf diese Weise, Zartušt, mit
 ihnen tun? [d. h. dass sie es
 ihnen geben] wie geschieht das
 ihnen, dass sie sagen: es ist zu
 uns gekommen. Und Zartušt sag-
 te: verschieden, Ōhrmazd, spre-

ehen sie über dieses Gedeihen. Der eine sagt: immer nachher bin ich reicher an Herden gewesen, seit ich mit den Dēvs in Befragung stehe. Und ein anderer sagt: immer nachher bin ich schlechter und mehr mit bösem Glück versehen gewesen, seit ich die Dēvs befrage, ganz wie sie bei sich die Existenz von den Dēvs erhalten, d. h. wenn sie durch die Dēvs verschieden existieren, was sie sagen.

Dēnkart ed. Madan
S. 633 letzte Z. 634.

Aus dem Bahman-Yašt, dessen Kern auf awestische Schriften zurückgeht,²⁸ können wir deutlich ersehen, dass die Anhänger des Hēšm (Aēšma) als die natürlichen Feinde der iranischen Länder angesehen wurden. Wir wollen zwei in dieser Hinsicht besonders aufschlussreiche Stellen hier wiedergeben:

*dēvān (1) vičart vars i hēšm-
tōhmak hač kustak i xvarāsān,
hān i nitom tōhmak u hēšm-
tōhmak ō ēran šadr dvārēnd.
ul grīst drafš hēnd, siyāv zēn
barēnd, u vars vičart ō pušt
dārēnd . . . pat yātūkih andar
dvārēnd ō ēn ērān dēhūm i man
Ōhrmazd dāt ēyān vas ēiš
sazēnd u vīnāsēnd.*

Die Dēvs mit gelöstem Haar aus dem Geschlecht des Hēšm, dieses niedrigste Geschlecht, aus dem Geschlecht des Hēšm, laufen gegen das Reich von Iran von der Gegend des Chorasan. Sie haben hochgegriffene Banner, tragen schwarze Waffen und das Haar haben sie gelöst bis zu dem Rücken . . . Durch Zauberei stür-

²⁸ Zum Text ist folgendes zu bemerken: **guft ēyān*, geschrieben steht: 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀, *ēē-ēē* wie 𐬀𐬭𐬀 — 𐬀𐬭𐬀; die Lesung *škur-dašt* nach Barr, geschrieben steht: 𐬱𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬀; ebenso *xvar-ās* nach Barr, geschrieben steht: 𐬱𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬀; *hufrāšmōdāt*, vgl. Vend. VII, 58, Pehl. Übers. *pas hač hufrāšmōdāt* = *pasča hā trāsmā, dāitlm; turāngarib*, vgl. Vend. Pehl. Übers. Gloss. S. 298.

²⁹ Siehe West P. T. Part I. Introduction LII ff. Ich werde noch an anderer Stelle auf die mit dem Bahman-Yašt verknüpften Probleme eingehen.

zen sie hervor in die von mir, Ōhrmazd, geschaffenen Länder von Iran hinein, da sie viele Dinge verbrennen und verderben.

K 20 Fol. 192 r Z. 5 ff.;

Bahman-Yašt II, 24—26.

*hān i avēsān hēsm-tōhmakān
100-kānak u 1000-kānak u
10000-kānak apāc vartēnd. drafš
nišān u amar spāh i avēsān
dēvān i vičart-vars bē rasēnd o
ēn ērūn dēhān i man Ōhrmazd
dāt.*

Diese Hunderte, Tausende und Myriaden aus dem Geschlecht des Hēsm kehren zurück. Banner, Feldzeichen und ein unzählliches Heer von diesen Dēvs mit gelöstem Haar kommen gegen die von mir, Ōhrmazd, geschaffenen Länder von Iran.

K 20 Fol. 137 r Z. 17 ff.;

Bahman-Yašt III, 6.

Die hier vorgefundenen Angaben lassen sich wohl folgendermassen zusammenfassen: Die Anhänger des Aēšma fallen brennend und plündernd über die iranischen Dahyus her, sie werden als Zauberer bezeichnet. Das Besondere ihres Aussehens wird hervorgehoben durch die Feststellung, dass sie »mit gelöstem Haar« daherkommen. (An einer anderen Stelle des Bahman Yašt (III, 34) wird übrigens auch gesagt, dass die Dēvs einen Ledergurt tragen, *avēsān daxāl-kustikān dēvān i vičart-vars.*) Sie führen ein hocherhobenes Banner (*ulgrift drafš* = *aradvo.drafšayā, uzgraptō drafšayā*) und tragen schwarze Rüstung. (Nach dem Pazend und der neupersischen Version ist auch ihre Kleidung und ihr Banner schwarz. Im Šāhmānah (ed. Vullers II, 785, Z. 3 v. u.) wird unter den Heeresabteilungen, die anlässlich einer Truppenschau vor dem Grosskönig vorbeiziehen, auch eine erwähnt, die ein schwarzes Banner mit einem Wolfseblem führt.) Die schwarze Farbe ist also ebenso wie das besondere Banner ein hervorstechendes Kennzeichen dieser Scharen, die den von Ahura Mazdah geschaffenen iranischen Ländern in wütender Feindschaft gegenüberstehen und somit also auch als Feinde Ahura Mazdahs aufzufassen sind. Dass diese Anhänger des Aēšma mit den Angehörigen der Männerbund-Organisationen identisch sind, daran lässt eine andere Stelle des Bahman-Yašt wohl nicht den mindesten Zweifel bestehen:

*avēsān hēsm-tōhmakūn i *šētāspik
hēn i frāz*ānik nām gurg i 2-
zang u dēv i davāl-kustik pat
arvand bār 3 kūrčār kunōnd
ēvak pat spēt-razūr u ēvak pat
dašt i nišānak.*

Diese aus dem Geschlecht des Hēsm von dem Šētāsp gehörigen, weiten Heerschaar dessen Namen »der zweifüssige Wolf« und »der ledergegürtelte Dēv« sind, liefern am Arvand-Ufer dreimal die Schlacht, einmal im Weisswalde und einmal in der Nišān-Ebene.

K 20 Fol. 139 r Z. 1 ff.;

Bahman-Yašt III, 21.

Wir wissen ja bereits, dass der Ausdruck »der zweifüssige Wolf« eine durchaus übliche Benennung des einzelnen Bundesmitgliedes ist. In dem soeben angeführten Passus ist auch von der Schlacht im Weisswalde die Rede. Dort wurde — nach Yt. 15, 31 f. — der dahyupati Arvasāra von dem König Hausravah besiegt.

Im Bahman-Yašt (III, 9) wird aber noch von einer anderen Schlacht im Weisswalde berichtet:

*u ditikar kē tō, Spitāmān Zar-
tuxt, dēn patiγraft u ham-
pursēh i tō Vištāsp-sāh, u
Arjāsp i hēsm-višūt pat kūrčār
i dēn pat ham-kōzšānēh i pat
spēt-razūr.*

Und die zweite (Schlacht), wenn, Spitāmān Zartuxt, der König Vištāsp deine Religion und dein Befragen angenommen hat und mit Arjāsp, die Ausgeburt des Hēsm, in Zweikampf im Weisswalde die Religionskampf zu bestehen hat.

K 20 Fol. 137 v Z. 7 ff.;

Bahman-Yašt III, 9.

Allem Anschein nach dürfte es diese Schlacht sein, auf die Bahman-Yašt III, 21 hingedeutet wird. *Arjāsp* (aw. *arajataśpa*) erhält Yt. 9, 30 die Bezeichnung *mairya* ist also als der Führer einer bündlerischen Organisation zu betrachten. Dieser Arājataspa betet zu Ardvī Sūra und spricht dabei den Wunsch aus, hundert, tausend, zehntausend, ja hunderttausend Arier erschlagen zu können (Yt. 5, 117). Er steht also im Kampf gegen die Arier. Aus dem Bahman Yašt geht deutlich hervor, dass es sich hierbei um die Arier im engeren Sinne des Wortes, d. h. um die Iranier handelt. Arājataspa ist der König des Hyaona-Volkes, das — ebenso wie die Turier — stets als ein Erzfeind Irans auftritt. Wenn nun

sowohl der König der Hyaonas wie auch der der Turier Frahrasjan, als Führer der Bundesorganisationen auftreten,²⁷ und diese Völker in der nationalen Überlieferung immer wieder als die Todfeinde des iranischen Volkes erscheinen, dann müssen wir wohl zwangsläufig zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Männerbünde zur Zeit Zarathustras von dem iranischen Stamme Zarathustras als etwas Fremdes und Feindliches empfunden wurden. Mit der fortschreitenden Verbreitung der Lehre Zarathustras wurde der Gegensatz womöglich noch verschärft. Denn in der zoroastrischen Gesellschaft waren ganz andere soziologische Prinzipien und Ideale lebendig als diejenigen, die die innere Voraussetzung für das Bestehen der geheimbündlerischen Organisation bildeten oder doch mit Notwendigkeit aus dem Treiben der Bünde resultierten. Wir sind bereits in anderem Zusammenhang zu der Ansicht gelangt, dass in den ältesten zoroastrischen Kreisen Ahura Mazda wahrscheinlich als der himmlische magūpati verehrt wurde.²⁸ Mit dem Maga aber sind die schamanistischen Ideen und Bräuche unabtrennbar verknüpft. Es ist vollkommen unmöglich, ja schlechthin undenkbar, dass der Schamane die religiösen und sozialen Ideale einer von bündlerischen Organisationen beherrschten Gesellschaft irgendwie akzeptieren könnte. Das hat seinen Grund schon darin, dass der Schamane keinesfalls das Bundes-Ideal »Bravery« — um einen von Lowie gewählten Ausdruck aufzugreifen — als Ideal und Masstab anerkennen könnte. Ganz anders lagen die Dinge in Gegenden mit dominierender Mithravehrung. Mithra wurde ja seinen entscheidenden Wesenszügen nach als der himmlische dahyupati empfunden,²⁹ und wir haben bereits die wohlerrungene Vermutung ausgesprochen, dass der dahyupati sehr wohl ein Männerbundführer sein könne, und dass gegebenenfalls »unter *dahyu* die von solchen drugmässigen Sästars beherrschten Gebiete und Mannschaften« zu verstehn seien.³⁰

Darum ist Mithra durchaus geeignet, als Gott und Schutzherr derartiger Organisationen aufzutreten. Eben hierdurch aber wird es diesen möglich, Eingang bei den eigentlich »iranischen« Volksstämmen zu finden, — wie wir bereits bei früherer Gelegenheit

²⁷ Wikander, S. 35.

²⁸ Siehe S. 264.

²⁹ Siehe S. 97 ff.

³⁰ Siehe S. 323.

dargetan haben.²¹ Da aber in der nationalen Überlieferung die zoroastrischen Ideale zur dominierenden Kraft wurden, wird den Bünden zwangsläufig eine Stellung zugewiesen, die sie zu hasserfüllten Erbfeinden der zoroastrischen iranischen Gesellschaft stempelt. Und zwar werden sie als äussere Feinde betrachtet. Die von uns angeführten Texte haben jedoch deutlich erwiesen, dass aus ihrer sozialen Machtstellung verdrängte Bünde auch im eigentlichen Iran ein lichtscheues Dasein zu fristen vermochten.

In diesem Abschnitt waren wir bemüht, eine existentielle Verbindung zwischen einer besonderen Ausgestaltung des Hochgottglaubens und einer gewissen Kategorie von Menschen aufzuzeigen, einer Kategorie von Menschen, deren Leben sich zumeist jenseits des von Regel und Ordnung beherrschten Gesellschaftsgefüges abspielt. Wir haben in den Texten vielerlei Hinweise auf solche Schichten und Gruppierungen gefunden, die ausserhalb des sozialen Organismus ein düster-unheimliches Eigenleben führen. Diese Hinweise und das Bild, zu dem sie sich zusammenfügen, berechtigen uns zu der Annahme, dass wir es hier mit mehr oder weniger straff zusammengehaltenen Organisationen zu tun haben, die den finsternen göttlichen Mächten, den Dēven und ihrem Oberhaupt, dem bösen Gott — mag er nun als Ahriman oder Aēšma bezeichnet werden — unter grausigen Zeremonien nächtlich ihre Huldigung darbringen.

Dass es sich hierbei um Bünde handelt, deren Mitglieder ausserhalb der zoroastrischen Gesellschaft standen, dürfte von vornherein ausser Zweifel sein. Die Mitglieder scheinen besonders den Ackerbau und Viehzucht betreibenden Bevölkerungsteilen eine wahre Geissel gewesen zu sein. Schon in dem Zervan gewidmeten Abschnitt sind wir mehreren der hier in Frage stehenden asozialen Kategorien begegnet, von denen es hiess, dass sie dem Wesen der Zeit (Zamān—Zervan) angehörig seien. Aufgezählt wurden dort z. B. *sāstār*, *kavi* und *karapan*, ferner *druvand mar*, *apārōnstēc mar* und *ahrmōk*. Ausserdem sahen wir uns veranlasst, auch mit einer *gaδ(ōk)*-Kategorie zu rechnen. Sie alle wurden als Feinde des Kasten- und Ständewesens, als *pšāk pityārakān* gekennzeichnet. Von besonderem Interesse ist, dass sie auch als *vastryōšāh pityār* charakterisiert werden. Alle diese Kategorien wurden, wie gesagt, in das Wesen des höchsten Gottes einbezogen.

²¹ Siehe S. 320.

Aber ihr Symbol, das aschenfarbige Kleid, durch das sie zusammengehalten werden, ist von dem Höchsten Wesen einst dem bösen Gott, Ahriman, übergeben worden, der dadurch für diese Weltperiode zum Vertreter der abgründig-düsteren Wesensseite des Hochgottes gestempelt wurde. Den aufgezählten Gruppen, die den Abschaum der Gesellschaft umfassen, stehen die Vertreter der »guten Religion« — *vēhdēn* — gegenüber. Die Religion Ōhrmazds, die »gute Religion«, hat also die Religion Ahrimans, die »böse Religion« — *ay-dēn* — zum Widerpart. Wenn wir hier von »Religion« sprechen, müssen wir uns jedoch vor Augen halten, dass *dēn* (< *daēna*) eigentlich dem Wortsinn nach »Kultgemeinschaft« bedeutet.²² Hier tritt also die »gute Kultgemeinschaft« der »bösen Kultgemeinschaft« entgegen. In den Gathas ist zwar von einer »bösen« Daēna insofern nicht die Rede, als sich dort keine dem *ay-dēn* genau entsprechende Bezeichnung findet. Es wird dort aber von einer »bösen« Daēna der Gegner Zarathustras gesprochen, für welche die Benennung *duš-daēna* angewandt wird.²³ Auf diese Gegenüberstellung zweier feindlicher Glaubensfronten wird auch dadurch hingedeutet, dass die beiden Zwillinge-Mainyus feststellen, dass ihre *daēnā's* nicht miteinander übereinstimmen.²⁴ Der Mensch hat demnach die Möglichkeit, sich entweder der guten oder der bösen Kultgemeinschaft anzuschließen. Dass *ay-dēn* den alten Namen der letztgenannten wiedergibt, geht daraus hervor, dass sich im Awesta sowohl *aya daēna* wie auch das Kompositum *aya,daēna* vorfindet.²⁵ Der Gott der bösen Kultgemeinschaft ist Ahriman, der Schutzherr und Führer aller lichtscheuen Elemente der Gesellschaft. Wahrscheinlich kann aber überhaupt der böse Aspekt des Höchsten Wesens als Schutzgottheit für derartige Gemeinschaft in Anspruch genommen werden. Wir sahen ja schon, dass Mithra als Protektor der stierschlachtenden, baomatrinkenden Geheimbünde gelten konnte. Diese geheimbündlerischen Vereinigungen stehen ausserhalb der *aša*-mässigen Gesellschaft. Sie durchbrechen die von der guten Gottheit festgesetzte Ordnung, *aša*, und führen darum mit Recht den Namen *ašmaoša* (*ahrmōk*). Dadurch werden sie zu Feinden der festgefühten Stände- oder Kastenordnung und

²² Siehe Nyberg, S. 117–120, und S. 484, Anm. 2 zu S. 417.

²³ Air. Wb. Sp. 757.

²⁴ Vgl. Nyberg, S. 116 f.

²⁵ Air. Wb. Sp. 48.

werden dementsprechend in den Dēnkart-Texten als *pēšak pītyārakān* gekennzeichnet.

Schon bei der Behandlung des iranischen Materials haben wir auf die analogen Erscheinungen bei den Naturvölkern verwiesen. Hier drängt sich nun aber ein Bedenken auf: Wenn man auch einräumen muss, dass auf iranischem Boden Abriman ein wirklicher Gott und nicht bloss ein Dämon ist, und dass mithin ein wirklicher — wenn auch böser — Gott in diesen Geheimbünden verehrt wird, — so erscheint es doch zunächst fraglich, ob sich auch in diesem Punkt gleichartige Verhältnisse bei den Naturvölkern an Hand des ethnologischen Materials nachweisen lassen. Der überaus wichtigen Frage nach dem wirklichen Charakter der in den Geheimgesellschaften verehrten Gottheiten haben die auf diesem Gebiet tätigen Forscher leider nur selten eingehende Aufmerksamkeit zugewandt. Immerhin: einiges vermögen wir doch über diese Dinge und Probleme vorzubringen.

In Süd-Nigeria war die geheime Gesellschaft des Ekong, des Kriegsgottes, sehr mächtig. In ihr wurden stets Menschen als Opfer geschlachtet.²⁶

Eine andere Gesellschaft mit ähnlichen blutigen Riten war die Ekkpo 'Njawhaw. Die Mächte, denen hier der Kultus gewidmet war, wurden von einer weiblichen Gottheit, Eka Ekkpo, geboren. »Two sons she bore, by her own might alone, Akpan 'Njawhaw, the Firstborn, and Udan, the Second-born.«²⁷ Die Gesellschaft wird darum auch Akpan 'Njawhaw genannt.²⁸ Das Vermögen der Göttin, aus eigener Macht zu gebären, ist natürlich geeignet, uns an das androgyne Wesen der Hochgötter zu gemahnen. Es ist jedoch hier das einzige Indizium, das allenfalls in diese Richtung deuten könnte.

Bei den Pangwe ist der Sso-Kult wahrscheinlich der älteste aller Kulte. Er ist mit Einweihungszeremonien verbunden und war wohl ursprünglich die religiöse Feier der Männerbund-Organisationen. Im Sso-Kult wird auf allerlei Weise — zumeist mit phallischen Tänzen und Umzügen — der Mond als der Gott der Fruchtbarkeit gefeiert. Dieser Gott des Kraft schwellenden Lebens

²⁶ Talbot, P. A., *Life in Southern Nigeria*, S. 148 f.

²⁷ *ib.* S. 187.

²⁸ *ib.* S. 183.

ist aber auch zugleich der Todesgott. Tod und Leben finden in den zwei Phasen des Mondes ihren Ausdruck. Das wirklich Interessante ist nun aber, dass der Mond hier ganz und gar als die böse Macht des Daseins aufgefasst und als solche zum Gegenstand der Verehrung gemacht wird. Er wird in der Kulthandlung durch ein Hörnertier, eine Schopfantilope dargestellt. Bei den Tänzen — die ausgesprochen phallisch sind — werden gehörnte Masken getragen, die dieses Tier — und dadurch den Mond — sinnbildlich vertreten sollen.³⁹ Wir haben also hier einen Kult des Mondes als der bösen Macht vor uns. Maskenträger repräsentieren diese Gottesmacht in phallischen Tänzen, die von einer Organisation mit Männerbund-Charakter ausgeführt werden.

Die Bakhimba-Gesellschaft in Mayombe verehrt die Gottheit *Mbumba Luangu*, lokalisiert in der Statuette *Thafu Maluangu*. *Mbumba Luangu* ist der Regenbogen, aber zugleich auch eine Schlange, welch letztere also gleichsam auf der Erde als symbolischer Vertreter der uranischen Gottheit fungiert.⁴⁰ Dass dieser Regenbogen-Gott als hohe, himmlische Schicksalsmacht zu erscheinen vermag, ist wohl durch die Tatsache erwiesen, dass die Pygmäen, wie wir sahen, den Regenbogen als ein böses göttliches Wesen auffassen können.⁴¹ Wir sehen also, dass die in den geheimen Gesellschaften verehrte Gottheit ziemlich oft die Züge einer bösen uranischen Macht aufweist, die zugleich auch in einem Tier hier auf Erden konkrete Gestalt annehmen kann. Rein typologisch gesehen, muss hier eine auffallende Übereinstimmung mit Ahriman und seiner Froschgestalt konstatiert werden.

Schliesslich sei auch daran erinnert, dass in der Schilderung der Kleider der Zeit das aschenfarbige Kleid das eigentliche Kleid jener Menschengruppen zu sein scheint, die als Mitglieder der geheimen Bünde in Frage kommen. Man darf vermuten, dass damit die düstere Kleidung gemeint ist, die die Bundesmitglieder tragen. Die hier behandelten Bünde scheinen überhaupt die schwarze Farbe zu ihrem Kennzeichen gewählt zu haben. Schwarz sind Kleidung, Waffen und Banner. Wir verweisen auf die bereits angeführten Stellen.

³⁹ Tessmann, G., Die Pangwe II, 1913, S. 44—64.

⁴⁰ Bittremieux, S. 170 ff.

⁴¹ Siehe S. 30.

Wir fassen zusammen: Der böse Aspekt des Hochgottes wird von verschiedenen, mehr oder minder weit ausserhalb des zoroastri-schen Gesellschaftsrahmens stehenden Gruppierungen verehrt. Diese scheinen in mehr oder weniger straff gehaltenen Organisationen zusammengefasst gewesen zu sein, die man wohl als Geheimbünde bzw. als sozial herabgedrückte Männerbünde bezeichnen muss. In diesen Gesellschaften wird eine Reihe böser Gottheiten verehrt, von denen Ahriman der eigentliche böse Aspekt des Hochgottes ist, während Aēšma gleichsam mehr die soziologische Seite dieses Gottes zum Ausdruck bringt und darum auch — wie Benveniste gezeigt hat — als ein Amahraspand des bösen Gottes betrachtet wird.⁴² Aber auch der Hochgott selbst kann unter Umständen von diesen Gesellschaften als Schutzherr in Anspruch genommen werden, denn er ist ja die höchste Schicksalsmacht, die souverän über Gutes und Böses gebietet und alle Gegensätze in sich vereint. Wir sind einem derartigen Vorgang bei Mithra begegnet, und es ist mithin vielleicht möglich, hier Verbindungslinien zwischen den geheimen Gesellschaften und den Mithrasmysterien mit ihren oft grausigen Bräuchen und ihrer Ahriman-Verehrung zu ziehen.

Wir haben zu Beginn dieses Kapitels vier Fragen aufgestellt. Der Gang unserer Untersuchung hat uns inzwischen der Klärung dieser Fragen insofern nähergeführt, als wir jetzt wohl in der Lage sind, auf jede von ihnen eine wenigstens annähernd sichere Antwort erteilen zu können:

Erstens: Die doppelte Wesenheit Mithras findet ihren Ausdruck darin, dass die Gemeinde des Gottes sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin aufspalten und zerteilen kann. Die eine Richtung wird durch Sraoša, die andere durch Aēšma vertreten. (Hier muss jedoch vermerkt werden, dass Aēšma auch als eine Seite Ahrimans angesehen werden kann. Wahrscheinlich gilt in Kreisen, die dieser Auffassung zuneigen, Mithra als Obergott und Ahriman als sein böser Aspekt. Das vieldeutig schillernde Wesen dieser Göttergestalten geht auf diese Weise in ausgesprochenem Synkretismus ineinander über.)

Zweitens: Dass sowohl Mithra wie auch Sraoša als gegen Aēšma kämpfenden Gottheiten auftreten können, hat seinen Grund darin, dass Mithra teils als zugleich gut und böse, teils aber auch

⁴² MO XXVI—XXVII 1932—33, S. 211 f.

als ein eindeutig guter Gott erscheinen kann. Sraoša vermag ihn also entweder ganz zu ersetzen, oder als sein guter Aspekt, die Verkörperung der guten Gemeinde, zu gelten.

Drittens: Aēsma repräsentiert unter den Verehrern des Hochgottes die Schar derjenigen, die der finsternen, der bösen und unheimlichen Hälfte seines Wesens ihre Huldigung darbringen.

Viertens: In der zoroastrischen Gemeinde wird Mithra von Sraoša verdrängt, weil das Wesensbild Mithras anscheinend gar zu viel von dem alten hochgöttlichen Schicksalscharakter und dem damit verbundenen bösen Einschlag bewahrt hatte. Seine Verehrung war durch die geheimbündlerischen Organisationen, gegen die Zarathustra kämpfte, kompromittiert worden.

Wir sahen: mannigfach und wechselnd ist die Stellung, die der Hochgott in den Geheimbünden einnehmen kann. Diese Stellung ist ganz davon abhängig, wie sein Wesen jeweils in den geheimen Gesellschaften aufgefasst wird. Hier stehen wir nun wieder vor der entscheidenden Grundfrage, der Frage nach dem Wesen des Hochgottes. Ist er gut oder böse? Oder steht er über beiden Prinzipien, gut und böse in sich vereinend?

Diese Frage ist für die Geschichte des iranischen Gottesbildes immer das kardinale Problem gewesen.

KAP. VII.

Das Wesen der iranischen Hochgötter.

1. Der himmlische Gott und der irdische Herrscher.

Der iranische Gott tritt uns als himmlischer Schirmherr des iranischen Grosskönigs entgegen. Zwei Götter insbesondere erheben hier den Anspruch als Beschützer des Königs zu gelten. Der König selbst ist im Grunde als Verkörperung der Gottesmacht aufzufassen. Dass dies ein alter arischer Zug ist, scheint uns aus dem indischen Krönungsritual hervorzugehen, das unseren aus den klassischen Autoren gewonnenen Schlussfolgerungen Stütze und Bestätigung gibt. Wir wollen im folgenden das Verhältnis zwischen Himmelsgott und Herrscher näher betrachten und auch hierin den in dieser Arbeit unternommenen Vergleich zwischen iranischen und afrikanischen Kultformen weiterführen.

Das sakrale Königtum als allgemein anerkannte Institution war ein wesentlicher Grundbestandteil jener Kultur, die einst in Rhodesien ihre Verbreitung gefunden hatte. Von diesem alten an kosmischen Vorstellungen und Mythen orientierten Königtum haben sich nur spärliche Reste erhalten. Will man sich von seinem ursprünglichen Wesensgehalt ein einigermaßen klar umrissenes Bild machen, so muss man an Hand von Mythen, Märcen und Königsriten den Versuch einer Rekonstruktion unternehmen. In seinem Buche »Erythräa« hat Frobenius eine Fülle von Material zusammengetragen, das einem solchen Bemühen zugrunde zu legen wäre. Er hat auch die Probleme gesehen, auf die es dabei im wesentlichen ankommt. Ich möchte hier nur einige bestimmte Grundlinien herausarbeiten, die geeignet sein dürften, den typologischen Vergleich mit dem iranischen Material zu erleichtern. Ich beschränke mich zu diesem Zweck darauf, gewisse einzelne Zusammenhänge aus dem Gesamtkomplex auszusondern und sie

isoliert — unter dem speziellen Gesichtswinkel der in dieser Arbeit behandelten Fragen — ins Auge zu fassen.

Wir wollen zunächst einige Märchen betrachten, die teilweise noch recht deutlich den mythischen Vorstellungskreis ahnen lassen, aus dem sie hervorgegangen sind. Eines dieser Märchen erzählt von einer Zeit, in der kein Regen fiel. Ein davongelaufener Bursche hatte eine Königstochter geheiratet und hütete mit ihr zusammen das Vieh. Als nun der Regen ausblieb und Menschen und Vieh nichts zu trinken hatten, sagte der Bursche zu seiner Gefährtin: »Es ist kein Wasser da, und alle Flüsse sind leer. Ich will es stark regnen lassen.«¹ Der Bursche lässt es nun dadurch regnen, dass er eine Axt hoch in die Luft hält. »Sogleich begannen die Wolken sich zusammenzuziehen. Es begann zu regnen. Es regnete Tag und Nacht. Die Flüsse schwellen an.«² Hier sehen wir also einen Jüngling, der mit Hilfe seiner Axt als Regenmacher auftritt und die Königstochter zur Frau hat. In einem andern Märchen wird von einem König (Mambo) berichtet, welcher sagte: »Ich gebe meine Tochter nur dem zur Frau, der das Feuer in seinen Knochen trägt.«³ Viele junge Männer versuchten vergebens ihr Glück. »Eines Tages war ein grosses Gewitter. Es brannten viele Hütten. Als das Gewitter vorüber war, kam ein Bursche von den Bergen her in die Ebene und in das Gehöft des Mambo. Der Bursche ging zum Mambo und sagte: 'Ich will deine Tochter heiraten'. Der Mambo sagte: 'Kannst du Feuer aus deinen Knochen ziehen?' Der Bursche sagte: 'Sieh hierher!' Der Bursche bog den Arm zusammen. Aus seinen Ellenbogen spritzte das Feuer. Der Bursche sagte: 'Sieh hierher!' Der Bursche bog das Bein. Aus dem Knie spritzte das Feuer. Der Mambo erschrak. Der Mambo sagte: 'Lass es! Ich gebe dir meine Tochter zur Frau.' Der Bursche heiratete die Tochter des Königs.«⁴ Es wird dann weiter erzählt, dass eine Zeit grosser Dürre kam. Da sagte der Bursche zu seiner Frau, dass er die Macht habe, es regnen zu lassen. Er gab den Befehl, die Dächer von den Hütten zu nehmen. »Alle Leute folgten dem Gebot. Nur der Machinda, der der Nachfolger des Mambo war ..., folgte dem Gebot nicht. Der Bursche zog das Gewitter

¹ Erythraa, Berlin-Zürich 1931, S. 175 f.

² *ib.*, S. 176.

³ *ib.*, S. 177.

⁴ *ib.*, S. 177.

aus Knien und Ellenbogen. Auf allen Seiten blitzte es. Der Regen goss in Massen vom Himmel. Die Hütte des Machinda, der Nachfolger des Mambo war, brannte in Flammen auf. Der Machinda verbrannte mit allen seinen Kindern.³ Auf die gleiche Weise starben andere Machindas. Der Bursche wurde aus dem Lande gejagt. Als aber wieder eine Zeit grosser Trockenheit hereinbrach, musste ihn der König zurückrufen lassen. Er erklärte sich zur Rückkehr bereit, aber nur unter der Bedingung, dass der Mambo ihm alle Machindas ausliefere. Diese Bedingung wurde erfüllt. Der Bursche liess den Regen vom Himmel herniederströmen. Alle Machindas wurden getötet. »Alle Pflanzen keimten und trugen Früchte. Alle Leute hatten viel zu essen. Der Mambo starb. Der Bursche, der das Feuer in seinen Knochen trug, wurde zum König gemacht.«⁴ Damit ist das Märchen aber noch nicht zu Ende. »Es lebte noch eine Frau des vorigen Königs. Diese Frau hatte einen Sohn gehabt, der durch einen Blitz getötet war. Die Frau hatte eine Tochter, die lebte noch und war sehr schön. Die Frau sagte zu ihrer Tochter: 'Der Mambo tötete deinen Bruder. Heirate du den Mambo, dann kannst du ihn töten'. Das Mädchen sagte: 'Ich bin einverstanden'. Die Mutter zeigte dem Mambo ihre Tochter. Der Mambo sah, dass das Mädchen schön war. Der Mambo begehrte das Mädchen. Der Mambo heiratete das Mädchen. In der Nacht nahm das junge Mädchen eine Schnur. Als der Mambo eingeschlafen war, schnürte sie ihm mit der Schnur die Kehle zu. Der König starb. Das Mädchen lief aus der Hütte und zu seiner Mutter. Das Mädchen sagte: 'Der Mambo ist gestorben'. Die Mutter ging mit ihrer Tochter zurück in das Haus des Königs, um seine Leiche zu sehen. Als die Mutter und die Tochter in die Hütte traten, flogen aus Knien und Ellenbogen der Leiche des Königs viele Vögel heraus und zum Himmel empor. Es brach ein Gewitter aus. Der Blitz tötete alle Menschen.«⁵

Hier tritt der Zusammenhang zwischen der Feuernatur des Königs und dem Regenmachen deutlich zutage. Im König ist hier gleichsam eine Inkarnation des Blitzes zu sehen. Darum vermag er — ganz so wie jener Bursche mit der Blitz-Axt — den Regen hervorzurufen. Eben weil der König in einer engen Beziehung zu

³ Erythräa, S. 177.

⁴ *ib.*, S. 178.

⁵ *ib.*, S. 178 f.

den beiden Himmelsphänomenen Blitz und Regen steht, ist er der Feuer- und Regenschöpfer.⁸ Auf seine Funktion als Feuerspender deutet besonders eindringlich ein alter Brauch hin, dem zufolge es dem König oblag, ein heiliges Staatsfeuer zu entzünden. »Sowie ein neuer König eingesetzt ist, müssen im ganzen Lande alle Feuer und Herdstellen ausgelöscht werden. Die erste Amtshandlung des Königs besteht darin, dass er dann mit dem Drillfeuerzeug ein neues Feuer erzeugt.«⁹

Dass der König als Spender des Regens auftritt, ist eine für Afrika ganz allgemeine und typische Erscheinung.¹⁰ Im Kultus scheint er bisweilen hierbei von einem seiner Söhne vertreten zu werden. »Der amtierende Machinda betet: ... 'Gott, gib uns gnädigst Regen! Du allein hast alles geschaffen. Wir geben Bier und einen Ochsen. Dies sei Dein' ... Es wird Bier getrunken und ein schwarzer hornloser Bulle getötet.«¹¹

In dem soeben angeführten Märchen wird der König — in dem wir das Feuer des Blitzes verkörpert sahen, — des Nachts von seiner Frau erdrosselt. In diesem Punkt scheint das Märchen den Nachhall eines aitiologischen Mythos in sich bewahrt zu haben, denn in älterer Zeit wurde tatsächlich der König nach bestimmter Zeit ermordet. »Der Auftrag wurde immer in der gleichen Weise ausgeführt. Die Watrosi, die erste, selbständig repräsentierende Gattin des Makoni, dieselbe, die mit ihm gemeinsam in feierlichem Ritual das erste Feuer seiner Würde entzündet hatte, musste ihn in einer Neumondnacht mit einer Schnur aus Fuss-Sehnen des Rindes erdrosseln.«¹²

Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist nicht der rituale Königsmord, sondern die hier hervortretende Verbindung zwischen König, Mond und Rind.¹³ Diese Verknüpfung kommt noch deutlicher in den Bestattungszeremonien zum Ausdruck. Die Leiche des Königs wurde noch in der gleichen Nacht einer vor-

⁸ Vgl. Brauer S. 31.

⁹ Erythräa, S. 117; Vgl. Brauer S. 67, 74; Roscoe, Banyankole S. 57; Schmidl, Congrès de l'Institut International des Langues et des Civilisations africaines, Paris 1931, Comptes Rendus, S. 141 ff.; Africa V S. 290 ff.

¹⁰ Vgl. Schmidl S. 135 f.; Africa V S. 303.

¹¹ Erythräa S. 193.

¹² Ib. S. 134. Siehe ferner S. 221 ff.

¹³ Vgl. Schmidl S. 146 ff.

läufigen Bestattung zugeführt. »Diese Nacht war unbedingt eine Neumondnacht.«¹⁴ Um den Leichnam wurde »die frische Haut eines Bullen gelegt, der schon seit langem für diesen Zweck mit fast heiliger Sorgfalt gehütet war. Denn der hierfür notwendige Bulle musste eine sehr seltene Eigenschaft aufweisen: Er musste ganz schwarz sein, aber ein bestimmtes weisses Mal auf der Stirne haben.«¹⁵

»Nach einem Jahre fand bei entsprechendem Neumond der Abschluss der Zeremonien statt.«¹⁶ Der Zusammenhang zwischen König, Mond und Stier kehrt auch in einem Märchen wieder, in welchem erzählt wird, wie ein törichter Junge den Mond holt und dann zum König wird. Er kommt zu den Geistern der gestorbenen Könige, die Mondoro heissen. »Der König der Mondoro sagte: 'So gebt dem Burschen den Mond!' Die Mondoro nahmen den Mond und hingen ihn dem Burschen um den Hals. Die Mondoro führten dem Burschen einen grossen schwarzen Bullen vor und sagten: 'Dieser schwarze Stier wird dir den Weg zeigen. Er wird dich auch führen, wenn du wieder einmal hierher zurückkehren willst.' Der Bursche stieg auf den Stier.«¹⁷ Dass er, der dann zum König wird, später den Rückweg zum Lande der Königsgeister tatsächlich mit Hilfe des schwarzen Stieres anzutreten hat, haben wir schon aus den Bestattungszereemonien erfahren.¹⁸ Der König erhält den Mond als Brustschmuck.¹⁹ Mit dem Mond ist sein Leben und sein Schicksal verknüpft: in einer Neumondnacht geht er seinem Tod entgegen und in einer Neumondnacht findet seine Bestattung ihren Abschluss.²⁰ Diese »Mondkönige«, wie man sie wohl nennen kann, stammen von Mwueti ab, ihrem mythischen Urahn, der mit seinen Gattinnen — Morgen- und Abendstern — alle irdischen Dinge und Geschöpfe erzeugt hat. Mwueti — der Mond — ist ein Sohn von Moari — Gott —, und seine Nachkommen sind, wie gesagt, die Mondkönige, die Banya Mwueti. Auch

¹⁴ Erythräa, S. 134.

¹⁵ *ib.* S. 134 f. Über eine ähnliche Bestattung siehe S. 148; Vgl. Brauer S. 35.

¹⁶ Erythräa, S. 135.

¹⁷ *ib.* S. 171 f.

¹⁸ Vgl. Brauer S. 36.

¹⁹ Vgl. Schmidl S. 147.

²⁰ Vgl. Brauer S. 54.

Mwuetsi war einst von seinen Kindern erdrosselt worden, weil er krank geworden war. »Am andern Tage blieb der Regen aus. Die Pflanzen vertrockneten. Die Flüsse und Dsivoa (Teiche) wurden trocken. Die Tiere starben. Die Menschen begannen zu sterben. Viel Volk starb. Die Kinder Mwuetsis fragten: 'Was können wir tun?' Die Kinder Mwuetsis sagten: 'Wir wollen die Hakata fragen.' Die Kinder Mwuetsis fragten die Hakata. Die Hakata sagten: 'Der Mambo Mwuetsi ist krank und siecht dahin. Sendet Mwuetsi in den Dsivoa zurück.' Darauf erdrosselten die Kinder Mwuetsis den Mwuetsi und begruben ihn . . . Darauf machten sie einen andern Mann zum Mambo.«²¹

Was sich mit den Königen abspielt, ist also nur die ständige Wiederholung des Schicksals, das in der Urzeit ihrem Stammesvater, dem Mond widerfuhr. Der König, der Sohn des Mondes, der Enkel des Himmels, teilt die Himmelsgaben Feuer und Regen an die Menschen aus. Er selbst aber muss der Schicksalsspur seines Ahnen folgen und mit dem Himmelsstier zu den Geistern seiner Väter heimkehren . . .

Das Bild, das sich uns hier darbietet, kann in einigen Einzelheiten vervollständigt werden durch Züge aus dem Königsritual und den Königsnamen der Schilluk. Dort finden wir z. B. die Vorschrift, das die Krönung nur am Tage des Vollmonds stattfinden darf. Ihr gehen Zeremonien voran, bei denen der Herrscher auf einem jungen schwarzen Ochsen reitet. Vor der Krönung gibt der König zahlreiche Geschenke und nimmt selbst kleine Gaben entgegen.²² »Jeder König trägt folgende Titel: *Kica* = Ahne, *Kayo* = Erstgeborener des Jwok, *Nya-Jwok* = Kind Gottes, *Kittokwan* = Abglanz des Ahnen, *rad labo* = Herr der Erde, *Kun Jwok* = Letztgeborener des Jwok, *ret* = König, *mal* = oben-Erhabener, *met en* = Süßigkeit, *dano* = Mensch schlechthin, *wo* = Vater, *polo* = Wolke.«²³

Der König ist der Hohepriester des Landes. »Nur der König besitzt die Macht, Opfer zu erlauben oder zu verweigern. Nach dem Schillukglauben hat die Verweigerung eines Opfers Regenlosigkeit zur Folge. Unglück und Hungersnot kommen in das

²¹ Erythräa, S. 240; die Hakata sind die Würfel.

²² Hofmayr, Die Schilluk S. 147; 148.

²³ Ib. S. 150. Unter den Igbo in Nigeria wird dagegen der König »der Himmel« genannt, Africa VIII S. 349.

Land, dessen Schicksal also in den Händen des Königs liegt. Die bedeutendsten Opfer werden vom König anlässlich zweier wichtiger Gelegenheiten dargebracht: Regen und Krieg. Bleibt längere Zeit der Regen aus, so erfolgt eine Missernte, und eine furchtbare Hungersnot ist die Folge. Der König hat angeblich die Macht, dem Lande den erwünschten Regen zu verschaffen. Das Opfer als Bitte um reichlichen Regen ist eine der wichtigsten Regierungshandlungen des Königs.²¹ »Kein Schillukkönig stirbt eines natürlichen Todes... Ist der König krank, sagen sie, so wird auch das Land in Mitleidenschaft gezogen. Unheil, Krieg etc. würden hereinbrechen, darum muss ein schwacher Herrscher aus dem Wege geschaffen werden.«²²

Aus alledem geht völlig klar hervor, dass der König als Sohn des Höchsten Wesens, des Himmelsgottes Jwok betrachtet wird. Eben weil er der Sohn des Himmels ist, hat die von ihm ausgeübte Herrschaft kosmischen Charakter: er ist der Herr der Erde. Dass er auch »Wolke« genannt wird, erklärt sich natürlich ebenfalls aus seiner Verbundenheit mit dem Himmel und insbesondere aus der Macht, die ihm über den Regen gegeben ist. Das ganze Wohlergehen des Landes ist letzten Endes von seiner Person abhängig und untrennbar mit seinem persönlichen Befinden verknüpft. Wenn er selbst schwach und kränklich ist, so bedeutet das für das Land äusserste Gefahr. Darum muss er aus dem Wege geräumt werden, sobald es sich zeigt, dass er krank oder altersschwach ist. Ein Zug im Königsritual — das Reiten auf dem schwarzen Ochsen — lässt uns verstehen, warum in dem rhodesischen Märchen der Bursche mit dem Mond — der zukünftige König — auf einem schwarzen Bullen reitet. Dieser mythische Zug hat anscheinend, wie so vieles hier, einen rituellen Hintergrund.

Nachdem wir sahen, in welcher ausgeprägter Weise in Nord-Rhodesien der König als Spender des Regens hervortrat, und nachdem wir ihn in der gleichen Funktion auch bei den Schilluk — wie überhaupt in Afrika — antrafen,²³ kehren wir nun den Blick wieder nach Iran, um zunächst auch dort dem König als Regenspender unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden und überhaupt die Frage nach dem Wesen seiner sakralen Funktionen zu stellen.

²¹ Hofmayr, S. 152.

²² ib. S. 178.

²³ Siehe z. B. Brauer S. 31 ff.; Schmidt S. 135 f.

Wir wollen zunächst einen interessanten Abschnitt aus al-Birūnī zur Kenntnis nehmen, in welchem eine Trockenzeit während der Regierung des Königs Pērōz geschildert wird. Al-Birūnī sagt²⁷:

»Während der Zeit des Pērōz wurde der Regen zurückgehalten ... Pērōz begab sich zu dem berühmten Feuer-Tempel in Ādur Z'arrā in Fārs und sagte Gebete und prosternierte und bat Gott, dieses von den Leuten der Welt zu entfernen. Dann ging er zum Feueraltar hinauf ... und er wandte sich dem Feuer zu und liess seine Hände und seine Arme rund um die Flamme einen Kreis bilden und presste sie dreimal an seine Brust, wie ein Freund mit einem Freund tut, wenn er ihn begrüsst. Die Flamme erreichte seinen Bart, aber er wurde nicht versengt. Dann sagte Pērōz: O, mein Gott, dein Name sei gesegnet! Wenn der Regen meinerwegen zurückgehalten wird und wegen eines Fehlers von meiner Seite, so offenbare es mir, damit ich mich selbst entferne, und wenn es ein anderer ist, so tue ihn weg! Und offenbare mir und den Leuten der Welt diese Sache und sei freigebig gegen sie mit dem Regen ... Und als er bis zu dem Ort, wo heutzutage das Dorf Kām-Pērōz in Fārs ist, kam ... ging eine Wolke auf und brachte so viel Regen wie man nie gesehen hatte.»

Pērōz wird hier ganz als Regenspender geschildert. Eine Trockenzeit ist eingetreten und der König begibt sich daraufhin zum Feuertempel, um von Gott neuen Regen zu erbitten. Die Rolle des iranischen Königs als Bringer des Regens tritt auch noch an einer anderen Stelle bei al-Birūnī hervor, wo es von Yam heisst: »Es war ein Zurückhalten des Regens von Ērānsahr während einer langen Zeit, aber als Jamšēd sich auf den Thron gesetzt hatte, erhielten sie reichlichen Regen.«²⁸

Auch in einem Dēnkart-Text tritt der König als Mehrer des Regens auf. Es werden dort mehrere Kategorien von »Feinden des Regens« (*vārān pityūrak*) aufgezählt. Hierzu gehören u. a. die Dēvs, Zauberer, Hexen und der »böslügige« Mairya (*dēvān u yātūkān u parikhān ... u mar i dušcašm*). Ihnen werden gewisse »Mehrer des Regens« (*vārān afzāyēnitār*) gegenübergestellt, u. a. das Feuer,

²⁷ Chronologie, S. 114 f., Übers. S. 215.

²⁸ Chronologie, S. 114; Übers. S. 203.

der gute Mann mit dem »guten Auge«, und »das gerechte Weib«.

Der Text fährt dann folgendermassen fort:

*sūt i hač fražm vārān amara-
kānīk*

hač dātūr dahišn,

*u-š ziyān ēvāčik hač ēvgat
gumēčišnīh;

*u amarakānīk sūt i hač vārān
afzāyēnītār*

*<u> hān i ēvāčik ziyān vizā-
rēnītār; dahyupat mart pat
huframānīh*

u dāt ōz apērtar;

*u ēvāčik ziyān i hač vārān
afzāyēnītār*

u hān amarakānīk sūt kōstār;

*sāstār mar pat dušframān(ih)
u adāt(ih) vēš.*

*vārān-kartārān dahyupat sūto-
mand vārān-kartārīh ōz af-
zāyēnītār,*

*vārān pityārak dēvān zōr i pat
vārān-pityārakīh narfsēnītār.*

Der Nutzen des zur Endzeit statt-
findenden(?)

Regens ist unschätzbar infolge
der Schöpfung(sbestimmung)
des Schöpfers,

und sein Schaden ist ausschliess-
lich infolge der Vermischung
des Widersachers;

und der Mehrer des vom Regen
kommenden, unschätzbaren
Nutzens

und Entkräftiger jenes aus-
schliesslichen Schadens ist der
dahyupat, der Mann, der durch
die Kraft des guten Befehls

und des Rechtes der überlegenere
ist;

und der Mehrer des vom Regen
kommenden ausschliesslichen
Schadens

und Verminderer jenes unschätz-
baren Nutzens

ist der *sāstār*, der *mairya*, der
durch üblen Befehl und Un-
gesetzmässigkeit mehr vermag.

Unter den Regenspendern ist der
dahyupat Mehrer der Kraft, die
den nutzbringenden Regen be-
wirkt,

(und) Minderer der dem Regen
feindlichen Gewalt der dem Re-
gen feindlichen Dēvs.

Dēnkart ed. Madan S. 109.

Z. 4 ff.^{28a}

^{28a} Barr stellt *ēvāčik* zu *ēvāč* »nur« (vgl. Tphl. *ēvay* »allein«). Ich hatte es zu *ēvāč* »Wort« gestellt. Barr hebt hervor, dass *fražm* und *dahišn* gewissermassen als Gegensätze aufzufassen sind.

Wir sehen also hier in scharfer Pointierung den Gegensatz zwischen dem guten, regenfördernden Herrscher, *dahyupati*, und dem bösen regenfeindlichen Tyrannen, *sāstar* dargestellt. Der letztere wird interessanterweise ausdrücklich als *mairya* bezeichnet, scheint also mit dem gelegentlich unter gleicher Bezeichnung auftretenden Mitglied der geheimen Männerbünde identisch zu sein. Der *dahyupati* erhöht die Wirkungskraft der »Regenmacher« und schwächt den Einfluss der »Regenfeinde« ab. Auch im Bundahišn finden wir eine Angabe über den König als Regenspender:

*ditikar Frāsyāp āmat, *kē Ērān kaθr apāc dāst, tāk Ōzōš i
Tōhmāspān mat, Frāsyāp spōxt, vārān kart i-šān nōk vārānih xʾānēnd.*
Bd. Fol. 108 a Z. 3 ff.; A. 212.

Sehr charakteristisch ist bei al-Birūnī die Szene wie Pērōz das heilige Feuer umarmt, ohne dass ihm ein Schaden geschieht. Die Erklärung liegt nahe bei der Hand: das Feuer vermag dem König nichts anzuhaben, denn dieser ist selbst Feuer. Eine Verbindung zwischen dem König und dem Feuer ist auch anderweitig hinreichend bezeugt. So wissen wir, dass die sassanidischen Könige die Oberpriester des Feuertempels in Istahr waren.²⁸ Wir können also zunächst einmal feststellen, dass der iranische König im Feuertempel als Priester amtierte und dass er dort den obersten Gott um Regen bitten musste. Wir wollen nun einen Schritt weitergehen. Im Bundahišn (Fol. 64 a Z. 5 ff. A. 124) wird eine Erzählung über das heilige Feuer mitgeteilt. Wir wollen es hier unterlassen auf die verwickelte Frage der verschiedenen Feuer und der dazugehörigen Tempel einzugehen.²⁹ Was an dieser Erzählung von Belang ist, kann folgendermassen zusammengefasst werden: Der mythische Stier Sarsōk steht mit dem heiligen Feuer in Verbindung. Der — ebenfalls mythische — Urkönig Yam bereitet diesem Feuer eine Stätte auf einem Berg in Chwārizm. Er also ist der mythische Stifter eines dortigen Feuertempels. Er rettet dieses Feuer vor dem Usurpator Aži Dahāka. König Vištāspa gibt später diesem Feuer-Heiligtum einen neuen endgültigen Platz. Wir sehen

²⁸ Siehe Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* S. 159 ff.

²⁹ Materialsammlungen bei Hoffmann, *Auszüge*, S. 281 ff.; Pavry-Festschrift, S. 373 ff.

hier immer wieder die nahe Verbindung, in welcher der Herrscher und das heilige Feuer zu einander stehen.

Es lohnt sich auch, der Verknüpfung zwischen König und Stier ein wenig nachzugehen. Wikander hat darauf hingewiesen, dass im südwestlichen Iran zwei Könige den Namen *gōcīhr* führten.²¹ Wir werden da sofort an das awestische Epitheton *gaočīθra* erinnert, dem wir bereits in Verbindung mit dem Mond begegnet sind. Wikander weist ferner darauf hin, dass Feridūn eine stierköpfige Keule, *gurz i gāvsār*, trägt.²² Feridūn ist aber auch noch in anderer Weise mit dem Stier verknüpft. Wir lesen bei al-Bīrūnī²³: »Und an diesem Tage geschah die Entwöhnung Feridūns. Es war der erste Tag, wo er auf dem Stiere ritt in der Nacht, in der der Stier, der den Wagen des Mondes zieht, sich zeigt. Und dieser ist ein Stier aus Licht mit zwei goldenen Hörnern und Silberfüßen, der sich eine Stunde zeigt und dann verschwindet.« Hier wird also geschildert, wie Feridūn einst auf dem weissen Stier ritt. Auch Feridūn ist ein mythischer König, eine Gestalt etwa von der Art und Bedeutung des Yima.²⁴ Die iranischen Könige, die ihren Ursprung auf Feridūn zurückführen, stehen also durch ihn in Beziehung zu dem mythischen Stier.

Wir wollen nun den Zusammenhang zwischen Stier und Mond etwas eingehender ins Auge fassen. Hier verdient vor allem das Mond-Epitheton *gaočīθra* besondere Beachtung. Eine Stelle in der Pehlevi-Übersetzung des Māhyašt lautet:

<i>namāc ō mäh i gōspand tōhmak kū gōspand tōhmakih et kū vahuman u mäh u *gōšurun har 3' gōspand tōhmak hēnd, hān i haē vahuman mēnōk a- vēnāk aγrīstār u haē vahuman bē mäh tāšūt estēt pat vēnākīh u aγrīstārīh. u haē mäh bē *gōšurun tāšūt estēt pat vēnākīh</i>	Verehrung dem Mond mit dem Viehsamen. Viehsamentum be- steht darin, dass Vahuman und Mäh und Gōšurun, alle drei, Be- sitzer des Viehsamens sind. Der von dem himmlischen Vahuman ist nicht-sehend und nicht-grei- fend. Und von Vahuman ist der Mond geschaffen, sehend aber
---	--

²¹ Wikander, S. 105.

²² ib. S. 105.

²³ Chronologie, S. 227; Übers. S. 212 f.

²⁴ Siehe Christensen, Les types du premier homme et du premier roi. II, Jm.

*u griftārīh. u hamāk ēn dām
u dahīšn rādenīšn pat gōspand
tōhmakīh. u xʿarr ī gāvān u
tōhmak (i) gōspandān mäh-pāyak
ēstēt.*

nicht greifend. Und von dem Mond ist Gōšurun geschaffen, sehend und greifend. Und das Besorgen dieser ganzer Schöpfung ist in dem Viehsamen. Und der Glanz des Grossviehes und der Same des Viehes haben seinen Aufenthalt im Monde.

Et. ir, II S. 292 § 1.

Zand i Khūrtak Avistāk S. 29.

Dieser Text sei mit einem Abschnitt aus dem Bundahišn verglichen:

*pančom artīk gāv ī ēv-dāt
kart. ēyōn frāc citart urvar
čīhrih rād haē hān handām ī
gāv 55 sartak yōrtāk u 12 sartak
urvar (i) bēsar haē zamīk vazēūt
hēnd. u-šān rōšnīh u zōr ī
andar tōhm (i) gāv būt ō mäh
apaspārt. hān tōhm pat rōšnīh
ī mäh *bē pālūt pat hamāk
gōmakihō bē virāst gyān andar
(tan) kart. haē ānōd yuzt-e gāv
evak nar u evak mātak. pas
(haē) har sartak-e 3 ēyōn 272
sartak pat zamīk . . . frāc pālūt
būt hēnd.*

Fünftens machte den Kampf das allein geschaffene Rind. Als es hinschied, sind, weil es den Samen der Pflanzen in sich barg, von jenen Gliedern des Rindes 55 Arten Getreide und 12 Arten Heil-Pflanzen aus der Erde ersprossen. Und das Licht und die Kraft, die in dem Samen des Rindes waren, wurden dem Monde überliefert. Dieser Same wurde im Lichte des Mondes geläutert, nach den Arten zubereitet, die Seele wurde in dem Körper geschaffen. Von dort (kam) ein Rinderpaar, ein Männchen und ein Weibchen. Von jeder Art (kamen) 3, da auf Erden 272 Arten entstanden sind.

Bd. Fol. 36 a Z. 1 ff.; A 68.⁴²

Alle Arten von Getreide und heilsamen Pflanzen auf der Erde stammen also von dem Urstier her, dessen Samen im Mond auf-

⁴² Ähnliches wird erzählt Bd. Fol. 48 b. Z. 8 ff.; A 93. Der Text des grossen Bd. ist mit den anderen Bd.-Texten von Barr. verglichen.

bewahrt und geläutert wird. Wir haben aber bereits gesehen, dass auch zwischen dem Mond selbst und den Gewächsen der Erde eine unmittelbare Beziehung angenommen wurde.³⁶ Die mythologischen Spekulationen über Mond und Stier sollen anscheinend dazu dienen, jenes Verhältnis zu illustrieren und näher zu erklären. Der Stier ist jedenfalls auch in diesem Mythos ein Tier, das mit dem Mond in nahen Zusammenhang gebracht wird. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, nach Grund und Ursache dieser Verknüpfung zu suchen. Allenfalls können wir auf die bekannte mythische Symbolik hinweisen, die die zwei Hörner des Mondes in den Hörnern des Stieres wiederfindet. Diese symbolische Betrachtungsweise hat auch in der Bauweise der iranischen Tempel ihren Ausdruck gefunden. Bei Qazwīn finden wir nämlich die folgenden Angaben über Karkūjah:

»Karkūjah. Alte Stadt in Sağistān, in der sich zwei grosse Tempel befinden, von denen man behauptet, dass sie aus der Zeit des starken Rustam stammen. Auf der Spitze der beiden Tempel sind zwei Hörner so zueinander gebeugt, dass sie zwei Hörnern eines Stiers gleichen. Es ist sehr merkwürdig, dass sie sich seit Rustams Zeit bis in die unsrige erhalten haben. Unter den beiden Kuppeln ist ein Feuerhaus.«³⁷

Auch auf dem Feuertempel in Siz in Adarbaigān waren derartige Mondhörner zu sehen. Jāqūt berichtet darüber: »Und dort ist ein Feuertempel, der bei ihnen gewaltiges Ansehen hat. Davon werden die Feuer der Magier vom Osten bis zum Westen entzündet. Und auf der Spitze seiner Kuppel ist eine Mondsichel aus Silber, die der Talisman ist.«³⁸ In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, dass sich — wie wir bereits erwähnt haben — in Balch ein dem Mond geweihter Tempel befand.³⁹ Zum Kultus gehörte es, dass in den Feuertempeln weisse Stiere geopfert wurden, — eine Tatsache, die von einer armenischen Angabe bestätigt wird.⁴⁰ Aus all diesen Umständen kann man wohl zur Genüge ersehen, welche eine bedeutende Rolle das Mond-Stier-Symbol im Leben der iranischen Hirtenvölker gespielt hat.

³⁶ Siehe S. 177 f.

³⁷ al-Qazwīnī, Kosmographie II, S. 113.

³⁸ Geographisches Wörterbuch III, 100 Z. 2.

³⁹ Siehe S. 185.

⁴⁰ Langlois II, 187 (Eliseus Kap. III).

Wir stehen nun vor der gewichtigen Frage, ob die starke und unmittelbare Wesensverbundenheit des irdischen Herrschers mit dem himmlischen Gott, die wir in der ostafrikanischen Hirtenkultur antrafen und die dort der gesamten Königsideologie die entscheidende Prägung gab, uns auch auf altiranischem Boden entgegentritt. Zur Klärung dieser Frage möchte ich zunächst auf die Ausführungen verweisen, die ich über die Stellung der iranischen Könige im Verhältnis zu Mithra und Ahura Mazda in den entsprechenden Abschnitten dieser Arbeit gemacht habe. Ausser den Angaben, auf die sich jene Darlegungen stützen, finden wir in den Quellen aber auch noch andere Mitteilungen, die im allgemeinen durchaus geeignet sind, uns eine bejahende Antwort auf die soeben gestellte Frage nahezu legen. Auch der iranische Herrscher zeigt ausgeprägt göttlichen Wesenscharakter.

Eine Stelle im Yasna sagt:

<i>xšaδrām naxšaδrām nāiryō.sayham</i>	Den Herrschaftsenkel, Naryasaha,
<i>yazatām yazamaide.</i>	den Yazata, verehren wir.

Yasna 17, 11.

Die Pehlevi-Übersetzung gibt hier:

<i>xʾatōi-ē nāf nēryōsang</i>	Die Königsfamilie, Nēryōsang,
<i>yazat yazēm.</i>	den Gott, verehren wir.

Pehl. Yasna ed. Spiegel

S. 97, 68.

Nēryōsang wird also hier als die Königsfamilie bezeichnet, wobei jedoch hervorzuheben ist, dass die konkrete Bedeutung des Wortes *nāf* 'Nabel' ist. Nach einer eigenartigen — keineswegs nur bei Naturvölkern vorkommenden — Auffassung, konzentriert sich das Leben des Königs in dessen Nabel. Man denkt sich die Seele mit der Plazenta verbunden. Ein bekanntes und besonders bezeichnendes Beispiel hierfür finden wir bei den Baganda. In einer an Blackman gerichteten Mitteilung berichtet Roscoe darüber folgende Fakten, durch die sowohl seine eigenen früheren wie auch die von Seligman und Murray gemachten Angaben ergänzt werden: »The navel cord played an important part in the cult of dead kings in Uganda. At birth the placenta was supposed to be a second child

with its own spirit and was called the twin (*Mulongo*) of the child. The navel cord linked the living and the dead child; as, however, there was no jawbone with the placenta, and it was essential to have some part to which the ghost of the dead twin could attach itself, the stump of cord was retired when it fell from the child. The mother of a prince zealously guarded this, and when her son was elected king she handed it over to the authorities, who wrapped it in bark cloth and decorated it and passed it on to the important chief *Kimbugwe* who ranked next to the Prime Minister of the land. During the king's life this chief carried the twin (i.e. the cord) at each new moon and presented it to the king who held it for a few minutes and handed it back to the chief to return it to the temple near by.⁴¹ »After the twin had been taken to the king, it had to be exposed in the doorway of the temple for the moon to shine upon it.«⁴²

When the king died his jawbone was removed and his ghost attached itself to the bone, which along with the umbilical cord, was placed in a temple specially built for its reception... The two formed together the complete deity. If either was missing, the deity was imperfect.⁴³

Blackman hat darauf hingewiesen, dass in der Geburtsszene in Dér al-Bahri eine weibliche Gottheit auf ihrem Haupt ein Ding trägt, das sichtlich als etwas Ähnliches wie der *Mulongo* des Ugandakönigs zu betrachten ist. Er hält es auch für sehr wahrscheinlich, dass Unas in einem Pyramidentext aufgefordert wird, »zu begrüßen das, in dem die Nabelschnur des Osiris ist« (= *ur lmj šp! wsr.*). Des weiteren hat er auf einen Passus im Totenbuch aufmerksam gemacht, in welchem erzählt wird, wie Horus die Nabelschnur (*hp*) seines Vaters Osiris sucht. Blackman hat selbst die Ähnlichkeit mit den Verhältnissen in Uganda ausdrücklich hervorgehoben: »The very fact that Horus went to look for the umbilical cord of his father proves both that it was preserved, and that great importance was attached to it. Why this was so is explained by the belief of the Baganda... that if the umbilical cord-stump was wanting the deity was imperfect;

⁴¹ JEA 1916, S. 200.

⁴² Roscoe, *The Baganda*, S. 236.

⁴³ JEA 1916, S. 200.

hence the determination of Horus to recover the missing relic.⁴⁴ Horus findet die Nabelschnur und diese wird in Herakleopolis begraben. Blackman hat ferner gezeigt, dass es ausser dem von Sethe angeführten Beispiel eines »Wächters der Plazenta des Königs« (= *irj ḥ nj sūt*) auch einige Stellen gibt, die von den Priestern der Plazenta des Königs handeln. Besonders interessant und aufschlussreich ist aber der Umstand, dass der Name des Mondgottes Chonsu (*ḥnsw*) auf eine Weise geschrieben wird, die es zulässt ihn gleichzeitig als *ḥ nsw* (= die Plazenta des Königs) zu lesen. Blackman will diesen Gott als die Plazenta — und somit als den Zwilling — des Königs erklären: »Moreover he is, as it were, the representative of all royal placentas«.⁴⁵ Er ist also gleichsam das Bindeglied, durch das die königliche Dynastie zu einer ewigen Einheit zusammengefasst wird. Aber warum ist er der Mondgott? Blackman weist zur Erklärung dieses Zusammenhangs auf die bedeutende Rolle hin, die der Mond für die Plazenta des Baganda-Königs spielt.⁴⁶ Für uns dürfte — nach all dem, was hier über das Verhältnis des Königs zum Monde gesagt wurde — sicherlich nichts Befremdliches mehr in der Tatsache liegen, dass auch die Plazenta des Königs mit dem Mond in Verbindung gesetzt wird.

Was übrigens die Vorstellung von der Plazenta als »external soul« betrifft, so liesse sich dafür eine Menge von Beispielen anführen.⁴⁷

Über die Verbindung Nēryōsang mit den »kayanischen« Königen erfahren wir im Bundahišn folgendes:

*yazat Nēryōsang patgāk i yazdān
kū bē hamāk paytām ave fristēt.
apāk avēšān kayān-virān pat ha-
diyārīh [i] dātārīh i andar gētēh
vinārt ēstēt. tōhmak i kayān vād
gōpēt kū hān bē afzāyēnēt ēyōn
gōpēt kū avē i tōhmak i kayān
hač patvand (i) bayān xʾāmet.*

Der Gott Nēryōsang ist der Bote der Götter d. h. jede Botschaft sendet er. Er ist dazu eingestellt, den kayanischen Helden in dieser Welt Hilfe zu leisten. Über die Familie der Kayanier heisst es: diese lässt er zunehmen, wie es heisst: diese Familie der Kaya-

⁴⁴ JEA 1916, S. 205.

⁴⁵ *ib.* S. 248.

⁴⁶ *ib.* S. 249.

⁴⁷ Frazer, *The golden Bough*, I, S. 182. Vgl. auch Bräuer S. 23.

*nēryōsang frēh-dātārīh ī gehān
kū pat hađīgārīh ī avē ī hān
kayān-cīrān frēh-dātārīh ī rā-
dēnītārīh ī avē gehān kart.*

nier wird nach der Sippe der Götter (*bayān*) genannt. Neryōsang hat zur Aufgabe die Förderung dieser Welt d. h. durch sein Helfen der kayanischen Helden ist die Förderung und Fürsorge dieser Welt zustande gekommen.

Bd. Fol. 90 b Z. 8 ff.; A 177.

Das Geschlecht der Kayanier — d. h. das Geschlecht der Könige — stammt von der »Sippe der Götter« ab. Die Familie der Könige heisst Nēryōsang. Er ist der Bote der Götter. Eben darum ist Nēryōsang der Nabel der Könige. Er ist das — ganz naturalistisch-real gedachte — Bindeglied, dass die einzelnen Mitglieder der königlichen Sippe zu einer Einheit verknüpft, die selbst wieder mit der Welt der Götter verbunden ist. Der einzelne Herrscher ist nur ein Glied in einem grösseren Zusammenhang. Er ist die individuelle Manifestation der göttlichen Macht. In dieser unmittelbaren Verbundenheit mit dem Göttlichen liegt der Schwerpunkt seiner Geltung und seiner Macht. Ich darf bemerken, dass diese Deutung sich in überraschender Weise mit Nybergs Varəθrayna-Analyse berührt, was sicherlich für die Richtigkeit der hier dargelegten Auffassung spricht.⁴⁸

Nairyō, sayha (*Nēryōsang*) ist nun aber anscheinend zugleich auch ein Name des göttlichen Feuers, denn Y. 17 kommt *Nairyō, sayha* unter den dort aufgezählten Bezeichnungen für die verschiedenen Feuer vor.⁴⁹ Ferner sei bemerkt, dass die altindische Entsprechung *Narāśansa* ein Name des Agni ist.⁵⁰ Nēryōsang ist also selbst das göttliche Feuer, und da — wie wir sahen — Nēryōsang als Wesens-Inbegriff der iranischen Könige aufzufassen ist, so müssen wir dementsprechend auch im iranischen Herrscher selbst eine Manifestation des göttlichen Feuers erblicken. Wir erinnern uns hier der eindrucksvollen Szene, in der Pērōz, um Regen bittend, das heilige Feuer in seine Arme schliesst. Schon dieser aufschlussreiche Bericht zeigte uns ja deutlich die äusserst enge Beziehung zwischen dem Herrscher und dem göttlichen Feuer.⁵¹ Wir wiesen

⁴⁸ Siehe Nyberg, S. 69 ff.

⁴⁹ Vgl. Gray, ARW III, S. 45; Oldenberg, ZDMG 54, S. 49.

⁵⁰ Siehe S. 359.

in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die iranischen Könige als Feuerpriester amtieren konnten. — Wenn wir nun nach Art und Natur dieses von den Königen gehüteten Feuers fragen, so gibt uns darauf eigentlich schon das Awesta eine durchaus eindeutige Antwort. Dort begegnet uns das Feuer als *Ātar*, der — wie wir zeigten — als der vom Himmel herabgeschleuderte Blitz gedacht wird und ein Sohn des Himmelsgottes *Ahura Mazda* ist.¹ Jenes Feuer, das im Tempel aufbewahrt wird, ist also die vom Himmelsgott zur Erde herniedergesandte Blitzesflamme. Entsprechende Angaben finden wir übrigens auch bei den klassischen und byzantinischen Autoren, aus denen wir hier drei Belegstellen anführen wollen.

»Feruntque, si iustum est credi, etiam ignem caelitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri, cuius portionem exiguam ut faustam praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt. huius originis apud veteres numerus erat exilis eiusque ministeriis Persicae potestates in faciendis rebus divinis solemniter utebantur.

Ammianus Marcellinus XXIII,
6, 34—35.

Χοσρόης ἀναξ ἦν Περσῶν ἐν χρόνοις Ἡρακλείου
Τοῖς ἀνακτόροις τοῖς αὐτοῦ τοῖς περὶ τὴν Περσίδα
Ἐν τοῖς ὁρόφοις οὐρανὸν ἔχων τεχνιτευθέντα,
Ἐξ οὗ βρονταὶ καὶ κεραυνοὶ μηχανητοὶ καὶ ὄμβροι,
Ἐστωμένων πρέσβων, ἐρρήγγυντο πρὸς θάμβος.
Ἐπὶ δὲ χρόνοις πολέμων Ἡράκλειος τοῖς Πέρσας·
Σκάπτων Περσίδα σύμπασαν καὶ πυρπολῶν καὶ καίων,
Καὶ τὸν πυρόφορον οὐρανὴν κατέκαυσεν ἐκεῖνον
Σὺν τοῖς χοσρόου σύμπασιν οἷς εἶπον ἀνακτόροις,
Καὶ πῦρ Περσῶν κατέσβεσεν, ὅπερ εἰς σάβας εἶχον,
Ἐκ κεραυνοῦ μὲν ἀναφθὲν ὑπὸ Περσείως πάλαι,
Λυγροκκίης δὲ πυρσὸς τοῖς ἀειδιαδόχαις
Καὶ συνεχέσι δὲ πυράσι, μεγάλαις λαβροτάταις,
Ἐπιμελῶς τηρούμενον μέχρι τοῦ τότε χρόνου,
Ὅφ' Ἡρακλείου δὲ σβεσθὲν, μέγα πένθος Περσίδι.

Joannis Tzetzae, Chiliades ed.
Kiessling, III, 39—53 (S. 81f.).

¹ Siehe S. 238.

ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν Ἰωπόλει
καὶ ἐν πάσῃ τῇ ὑπ' αὐτὸν γῇ
καὶ ὡς ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθέντα
θεὸν σέβασθαι τὸ πῦρ εἰσεῖναι θεσπίσας
ἐδίδαξε πυρπολατρεῖν, μάγους
τοὺς τοῦ πυρὸς ἱερεῖς καλέσας.

Georgius Cedrenus ed. Bekker
I, S. 41.

Die Verbundenheit der Herrschermacht mit dem Göttlichen hat zu der Vorstellung des *x'arənah* geführt und in ihr Ausdruck gefunden. Ich will hier keine umfassende Darstellung von Art und Gehalt dieses Begriffes geben, sondern nur einige Hauptzüge in flüchtiger Skizzierung hervorheben:

Die *Vərəθraγna*-Kraft verkörpert sich u. a. in der Gestalt des *varəgan*-Vogels (Y. 14, 19). Diesen Vogel treffen wir aber auch als Inkarnation des *x'arənah* an, das dem Yima entweicht (Yt. 19, 35; 36; 38). Es zeigt sich uns hier also eine gewisse Identität zwischen dem *x'arənah* und der *Vərəθraγna*-Kraft. Das *x'arənah* tritt ferner in Gestalt eines Widders und damit in einer weiteren tierischen Inkarnation auf, »die einer für *Vərəθraγna* charakteristischen sehr nahe steht«, wie Nyberg hervorgehoben hat.² Die *Vərəθraγna*-Kraft scheint insbesondere die männliche Kraft zu bezeichnen.³ Wenn in Yašt 19, 68 davon die Rede ist, dass dem Haitumant-Fluss, der das *x'arənah* erhält, auch die Kraft eines Rosses, eines Kamels und eines Mannes zuteil wird, so findet jene soeben aufgezeigte Identität auch hierin ihre Bestätigung, denn die genannten Wesen werden auch als Inkarnationen *Vərəθraγnas* aufgezählt (Yt. 14, 9; 11; 17).

Wie wir bereits sahen, hatten die iranischen Könige, die ja untereinander in einem — wenn auch etwas erkünstelten — Zusammenhang stehen, eine Art gemeinsamen Bindegliedes in Gestalt des Gottes Nēryōsang, der als die Familie (d. h. eigentlich als der 'Nabel') der Könige aufgefasst wurde. Nyberg hat auch nachzuweisen versucht, dass die Inkarnationen *Vərəθraγnas* im Grunde als Inkarnationen des Herrschergeschlechtes betrachtet werden

² Nyberg, S. 72.

³ Vergl. Nyberg, S. 72 ff.

müssen.⁴ Nun ist bekannt, dass die ostafrikanischen Mondkönige ebenfalls als in gewisse Tiere inkarniert gedacht wurden, wobei sie in eine besonders enge und tiefgehende Verbindung zum Stier gesetzt wurden.⁵ »Der Stier ist das Symbol des Königs, er ist sein Imana. Man nennt darum den Juhi auch kurz Stier« (Batutsi).⁶ Den Ausgangspunkt für derartige Ideen pflegt wohl die Vorstellung zu bilden, dass ein bestimmtes Tier in besonders inniger Beziehung zum Herrscher stehe und ihn gleichsam repräsentiere. Diese Anschauung scheint dann meist auch auf andere Tierarten ausgedehnt zu werden. In gewissen Fällen — wie bei den Mondkönigen Ost-Afrikas — spricht hierbei auch jene bekannte Glaubensvorstellung mit, die die Seele eines Toten in einem bestimmten Tier wiederzufinden vermeint.⁷ Dieser letztere Umstand ist jedoch für unsere Betrachtung nicht wesentlich. Wir wollen zunächst bei der Verbindung des Königs mit dem Stier, die uns schon so oft begegnet ist, verweilen und uns davon erinnern, dass wir unter den Inkarnationen *Vərəθraγnas* auch den goldgehörnten Stier antrafen (Yt. 14, 7), denselben Stier, dem wir auch im Zusammenhang mit dem mythischen Urkönig *Frīdūn* (*Frāštaona*) begegnet sind.⁸ Wir haben auch bereits darauf hingewiesen, dass zwischen Stier und Mond eine sehr starke Relation besteht. Wie eng diese Beziehung ist, das geht schon aus der Tatsache hervor, dass man den Mond als Aufbewahrungsstätte des Stiersamens ansah. Aus der von al-Birūnī gegebenen Schilderung geht auch deutlich hervor, dass der Mond als goldhörniger Stier zu erscheinen vermag. Wenn auch im Awesta nichts dergleichen direkt erwähnt wird, so ist dort doch davon die Rede, dass der Gott *Tīstriya* sich in die Gestalt eines goldhörnigen Stiers verwandelt (Yt. 8, 16). Das Wesen dieses Gottes muss aber weitgehend mit dem des Mondes gleichgesetzt werden.

Wir haben ferner bereits festgestellt, dass in der aracidischen Dynastie der König als Bruder der Sonne und des Mondes galt, was schon insofern naheliegt, als er ja der Sohn des Himmels,

⁴ Nyberg S. 76 ff.

⁵ Siehe Erythräa, S. 147 ff.; 172.

⁶ Siehe Schebesta, P., Vollblutneger und Halbwürge, Leipzig 1934, S. 192. Juhi = König.

⁷ Siehe ERE XII a. v. Transmigration, Vgl. Erythräa, Kap. 6.

⁸ Siehe S. 362.

baypūr, ist.⁹ Anscheinend muss er dem Mond ganz besonders nahe gestanden haben, da der Mond auf den Münzen der Arsaciden vorkommt.¹⁰ Der Mond war — ebenso wie die andern iranischen Götter-Austeiler des *xʾarənah*.¹¹ Die Identität dieses letzteren mit der *Vərəθraynakraft* kann wohl nach den weiter oben hierüber gemachten Ausführungen als erwiesen gelten. Nun ist jedoch nach Nybergs Deutung die *Vərəθraynakraft* letzten Endes nichts anderes als die sich im Herrschergeschlecht verkörpernde Kraft, und man muss also das *xʾarənah* wohl gleichsam als die Seele der iranischen Königssippe auffassen. Dieser Schluss, zu dem wir hier auf einem etwas formal-logischen Wege gelangten, findet in mancherlei Tatsachen eine zwingend starke Stütze. Ohne eine derartige Annahme wären auch die Inkarnationen des *xʾarənah* gar nicht denkbar. Ihre Übereinstimmung mit den *Vərəθrayna*-Inkarnationen wäre unerklärbar. Ferner gemahnt uns die Feststellung, dass das *xʾarənah* dem Yima in Gestalt eines Vogels entflieht, sofort an den rhodesischen Märchenbericht von jenem König der ganz Feuer war und Macht über den Blitz hatte.¹² Durch die hier angewandte Betrachtungsweise wird das Prinzip der Legitimität, die ja mit dem *xʾarənah* zusammenhängt, erst voll verständlich gemacht. Die Usurpatoren, die das *xʾarənah* zu fangen d. h. sich das Herrscherglück zu erwerben versuchen, müssen deswegen scheitern, weil sie nicht dem Königsgeschlecht angehören. Das gilt von allen Usurpatoren von Frahrasyan bis zu Bahrām Cöbēn. Wer nicht zur Herrschersippe gehört, kann auch nicht am Glück der Sippe teilhaben, weil dieses Glück sich eben nur in den Mitgliedern des mit dem Göttlichen verbundenen Geschlechts der legitimen Könige verkörpert. Wie sehr das *xʾarənah* tatsächlich als die durch alle Generationen des Herrscherhauses hindurch konstante »Sippenseele«, ja sogar als der Ursprung des Königsgeschlechts aufgefasst wurde, beweist die folgende Feststellung des Bundahišn:

Kayān xʾarr hān i apāk Hōsang Der Glücksglanz der Kayanier
u Yam u Kayōs <u> apārik ist derjenige, der mit Hōsang und

⁹ Siehe S. 155 ff.

¹⁰ Vgl. die Arsacidenmünze bei de Morgan.

¹¹ Siehe S. 170 ff.

¹² Siehe S. 354.

*xʷatīyān dāt ēstēt u patvand-iē
i Kayān hač-aš raft.*

Yam und Kayōs und den übrigen Herrschern geschaffen ist und die Sippe der Kayanier ist eben aus ihm gekommen.

Bd. Fol. 83 a Z. 7 ff.; A. 162.

Aber auch wenn man von seiner Beziehung zum Königshaus ganz absieht, wird man im *xʷarənah* eine Seelenkraft erblicken müssen. Das bezeugt z. B. eine andere nicht minder interessante Stelle aus dem Bundahišn, auf die Schaefer schon früher in anderem Zusammenhang aufmerksam gemacht hat:

*ēiyon gōṣēt kū katār pēs dāt
xʷarr aivāptan, u-š guft Ōhr-
māzd kū xʷarr pēs dāt u tan
pas. ō hān-ē dāt ēstēt (u) andar
tan dāt, ku xʷēskārī bē brihēnēt.
tan bē ō xʷēskārīh dāt, u-š vičā-
rīšn ēn kū ruvān pēs dāt, tan
pas, ruvān andar tan xʷēskārīh
rūgēnēt, pas har 2 hač urvar-
karpīh bē avī martōm-karpīh
vašt hēnd, u hān xʷarr mēnōkiha
andar (ō) avēšān šut, hast ruvān.*

Wie es heisst: Was wurde früher geschaffen, der Glücksglanz oder der Körper? und Ōhrmāzd sprach: Der Glücksglanz wurde früher geschaffen und der Körper hernach. Dazu wurde er geschaffen und in den Körper gelegt, dass er die Pflichterfüllung hervorbrächte. Der Körper ist zur Pflichterfüllung geschaffen. Und dies ist die Erklärung dafür, dass die Seele früher geschaffen wurde, der Körper hernach. Die Seele regelt im Körper die Pflichterfüllung. Danach wandelten sich beide Pflanzengestalt in Menschengestalt und der Glücksglanz trat auf transzendente Weise in sie ein, er ist die Seele.

Bd. Fol. 52 b Z. 7 ff.; A 101.

Die Parallelstelle im Zatspr. lautet ähnlich. Schaefer hat diese Texte auf folgende Weise interpretiert: »Die göttliche Lichtglorie wird den Menschen gesandt. Darauf hat jemand ... gefragt: War die Glorie früher oder der Körper? — und Ōhrmāzd hat geantwortet: Die Glorie, — denn sie als göttliches Prinzip sollte dem Körper die Fähigkeit zu freiem, selbständigem Handeln vermitteln ... Die Erklärung hiervon ist, dass die Seele (*ruvān*)

vor dem Körper geschaffen ist. Es handelt sich also um die Exegese einer Schriftstelle, in der von *χ'arənah* die Rede war; damit ist nach der Meinung des Exegeten die Seele gemeint. Gleich danach gibt er nochmals ausdrücklich diese Gleichsetzung: 'die Glorie, die die Seele ist'.¹³

Ich stimme dieser Schlussfolgerung vollkommen zu und glaube, dass die Meinung des »Exegeten« richtig ist. Nyberg hat hervorgehoben, dass wir im Frahang die Gleichstellung *fərbāy* = *zīvandak* finden. Hier (Frahang XI, 1) ist also »der Lebendige« als jemand, der an *farr* d. i. *farnah* (*χ'arənah*) Anteil hat, bezeichnet.¹⁴ Wenn wir diese Feststellung mit der oben zitierten Stelle aus dem Bundahišn vergleichen, so ergibt sich die Schlussfolgerung zwanglos, dass das *χ'arənah* das lebenspendende Element im Menschen, d. h. ein Seelenprinzip ist.

Wie aber mag nun die ausgesprochene ganz unverkennbare Licht- und Feuernatur des *χ'arənah*, des Glücksglanzes zu deuten sein? Die Erklärung liegt nahe bei der Hand, nämlich in dem Umstand, dass die Könige vom Himmel herkommen, Söhne des Himmels sind. Sie, die Brüder der Sonne und des Mondes, haben selbst eine Licht- und Feuernatur, weshalb sie auch gegen das Feuer gefeit sind und keine Flamme ihnen Schaden zuzufügen vermag. Das heilige Feuer, dessen Priester der König ist, ist aber in der Vorstellung der Gläubigen nichts anderes als das himmlische Feuer, — d. h. der Blitz. Weil der König selbst als ein im Grunde himmlisches Wesen gedacht ist und als solches dem Blitz gebietet, kann er das Feuer handhaben und als Priester im Feuertempel amtieren. Als Beherrscher des Blitzes ist er auch — mythisch gesehen — zugleich der Drachentöter, der den Regendrachen zerschmettert und den Regen zur Erde herniedersendet. Diese Rolle wird durch ein Märchen aus Nord-Rhodesia illustriert, in welchem von der Tötung der Regenschlange die Rede ist,¹⁵ wie sich denn überhaupt alle diese Eigenschaften des iranischen Königs auch im Gottkönigtum der ostafrikanischen Hirtenvölker vorfinden, das sowohl der Kulturstufe wie der sozialen Struktur nach nicht wesentlich von der altiranischen Bevölkerung unterschieden

¹³ Reitzenstein-Schaeder, Studien z. ant. Synkretismus S. 230 Anm. 2.

¹⁴ MO XXIII 1929, S. 368. Ich verdanke Prof. Nyberg diesen Hinweis.

¹⁵ Erythräa, S. 182 f.

ist. Hier wie dort müssen sie aus der Stellung des Herrschers als Sohn des Himmels hergeleitet werden. Weil der Himmelsherrscher der unumschränkte Gebieter über alle kosmischen Erscheinungen und Kräfte ist, kann auch sein Sohn, der irdische Herrscher, über sie verfügen und den Menschen die Gaben des Regens und des Feuers vermitteln. Seine Herrschaft auf Erden ist ein Abbild der Gottesherrschaft im Himmel. Eben darum ist ja auch sein Leben mit dem Feuer verbunden. Wir erinnern uns der Aussage: »Das Feuer des Sōzrā ist ausgelöscht«. ¹⁶ Hiermit ist eine Angabe über Yima zu vergleichen: »Es dauerte nicht lange so verlöschte sein Feuer (Ta'ālībī S. 16)«. Der Sinn dieser Angaben erschliesst sich uns, sobald wir an gewisse den ostafrikanischen Königen auferlegte Herrscherpflichten denken. ¹⁷

In diesen beiden Fällen wird auf den eingetretenen bzw. den nahe bevorstehenden Tod des Königs (Fürsten) hingedeutet. Sein Sterben und das Erlöschen seines Feuers werden also als ein und derselbe Vorgang erlebt. Immer wieder sehen wir, welche gewichtige Rolle das Feuer im Leben der Königsdynastie spielt. Wenn wir uns nun ins Gedächtnis rufen, dass Nēryōsang ursprünglich ein Name für das himmlische Feuer war, dann verstehen wir wie er zum Lebenssymbol der Könige werden konnte.

Interessant ist es zu sehen, wie der König entweder mit der Sonne (Yima), dem Mond (Ferīdūn) oder dem Himmel überhaupt (= der König als baypūr) verknüpft werden kann. In der rhodesischen Königsideologie tritt uns die Bindung an den Mond besonders plastisch und dominierend entgegen. Bei den Schilluk hinwiederum ist der König der Sohn des Himmelsgottes Jwok. Wir sehen also auch hierin wieder die bemerkenswerte Wesensübereinstimmung zwischen dem iranischen und dem afrikanischen Sakralkönigtum.

Die hier von uns gezogene höchst aufschlussreiche Parallele sei schliesslich noch durch ein anderes vom bisher Gesagten etwas abseits liegendes Beispiel andeutungsweise weitergeführt, indem wir darauf aufmerksam machen, dass dem bereits früher erwähnten kultischen »Persertanz«, den der König alljährlich am Neujahrsfest tanzen musste, ähnliche Bräuche auch bei den Naturvölkern

¹⁶ Siehe S. 228.

¹⁷ Siehe S. 355.

entsprechen. So vermerkt Frazer, dass der König von Avitsha am Niger einmal in jedem Jahr einen Tanz aufführen und dadurch seine Körperkraft beweisen muss.¹⁹ Auch bei den Kaffern im Zululand wird das Neujahrsfest mit einem Tanz des Königs begangen.

¹⁹ The Golden Bough, 3 S. 123.

2. Der Hochgott als Schicksalsmacht.

Wir haben bereits gesehen, dass in Iran unter den Benennungen der Gottheit auch der Name *baga*, mir. *bay*, vorkommt. Dieses Wort bedeutet »Zuteiler«.¹ Von dem selben Wortstamm ist aw. *baxtar-*, mir. *baxtār* (= Zuteiler) abgeleitet.² Das entsprechende Verb lautet — sowohl aw. wie auch mir. — *baxš-*. Ein Kompositum ist *bayō.baxta* (vom »Zuteiler« zugeteilt).³ Der Gott ist also derjenige, der alle Dinge und Eigenschaften zuteilt, der alle Lebensgüter an die Menschen und überhaupt an alle Geschöpfe austeilt. Das erinnert uns an die Eigenschaften des Hochgottes der Barundi, Immāna, der in ganz eminentem Masse als Zuteiler des Schicksals erscheint. Glück und Unglück, Besitz und Verlust, alle guten und schlechten Schicksalsfügungen, denen das Menschenlos unterworfen ist, werden bei den Barundi auf das souveräne Wollen und Wirken des Immāna zurückgeführt. Ich verweise hier auf die im ersten Kapitel dieser Arbeit wiedergegebenen Namen des Immāna.⁴ Auch in der Glaubenswelt der Ashanti tritt eine derartige Schicksalsauffassung in besonders starker Ausprägung hervor. Dort ist das Schicksal dem Menschen von Anfang an vorbestimmt. Diesem vom Höchsten Wesen gegebenen Fatum vermag kein irdisches Wesen auszuweichen.⁵ Die Schicksalsmacht Gottes ist ja überhaupt eine bei den afrikanischen Naturvölkern weit verbreitete Idee.⁶

Wir wollen nun sehen, ob und in welchem Grade sich gleichartige Auffassungen auch in dieser Hinsicht im Bereich der iranischen Glaubensvorstellungen nachweisen lassen. Wir müssen da

¹ Siehe Air. Wb. Sp. 921.

² Ib. Sp. 923.

³ Ib. Sp. 922.

⁴ Siehe Kap. I, S. 47.

⁵ Siehe Kap. I, S. 8 f.

⁶ Siehe Kap. I, S. 11, 22, 38, 42.

zunächst konstatieren, dass die diesbezüglichen Andeutungen, die sich im Awesta finden, sehr spärlich und unergiebig sind. Deutlichere Angaben stehen uns deshalb nur für spätere Zeiten zu Gebote:

*apa.dim adāt vyeiti
zrayayhať haća vourukašāt
hāðrō.masayham aduanəm.*

*sādrəm.urvištrəmča nimrūte
tištryō raivā x'ar.maguha*

*sādrəm mē ahura mazda
urvištrəm āpō urvarāśca
baxtəm daēne mazdayesne.*

Hinweg jagt er ihn dort
vom See Vurukarta
eine Strecke von der Länge eines
Hāðra.

Weh und Leid ruft über sich
der prächtige glücksglanzvolle
Tištriya

Weh mir, Ahura Mazda!
Leid, o ihr Wasser und Pflanzen!
Schicksal, o du mazdayasnische
Religion.

Yašt 8, 23.

Die Zusammenstellung von *sādrəm*, *urvištrəm* und *baxtəm* zeigt deutlich, dass *baxta* hier die Bedeutung »böses Schicksal« haben muss. Das Wort *baxta* — hat ja nur eine ganz allgemeine und indifferente Bedeutung. »Als Anteil zugewiesen« — so muss es sinngetreu übersetzt werden.⁷ Es kann darum ebensogut eine glückhafte wie eine leidvolle Sinnfärbung erhalten. Wir treffen dieses Wort auch in der folgenden Stelle an, wo es in ganz besonders bezeichnender Weise zur Anwendung gelangt:

*dātara . . . ašāum āfš narəm
jainti vā?*

*āať mraoť ahurō mazdā:
āfš narəm nūiť jainti,*

*astō.viðōtaš dim bandayeiti
vayō dim bastəm nayeiti . . .
aθra adāt frajasaiti
baxta adāt nijasaiti*

Aša-mässiger Schöpfer, tötet das
Wasser einen Mann?

Da antwortete Ahura Mazda:
Das Wasser tötet einen Mann
nicht.

Astōviðōtus bindet ihn.
Vayu führt ihn gebunden weg . . .
Hier vollzieht sich
und kommt zu Ende das als
Anteil zugewiesene.

Vend. V, 8.

⁷ Air. Wb. Sp. 923.

Dasselbe was hier vom Wasser gesagt wird, wird Vend. V. 9 auch vom Feuer gesagt. Sowohl hier wie in dem oben angeführten Beispiel hat *bayta* eine ausgesprochen düstere, unglückhafte Bedeutung. In beiden Fällen ist das zugewiesene Los ein böses Geschick. Das Zugeteilte kann aber, wie gesagt, auch etwas Gutes sein. Das ist beispielsweise in der folgenden Stelle der Fall, wenn gleich man es nur aus dem inhaltlichen Zusammenhang entnehmen kann:

namasōtē dādrō baytēm vahištāi Verehrung dir, dem Geber des
ašaonē Zugewiesenen für den besten
 āša-mässigen.

Vend. 21, 1.

Hieraus geht auch hervor, dass die Gottheit, die hier verehrt wird, als Austeiler des Anteils gilt. Sie gibt (oder verteilt) *bayta*. Darum heisst es von Tištriya:

yazāi kōiθrahe baytāram Ich verehere den Dorfzuteiler, den
tištrēm stāram zaoθrūbyō Stern Tištriya, mit Opfergüssen.
 Yašt 8, 1.

Im folgenden Zitat wird dagegen nicht eigens ausgesprochen, wer der Zuteiler sei:

upa barat āyaptam Mögest du bekommen Glück
baytača nīvaxtača von dem Zuteiler und dem Ver-
 teiler.

Vištāsp. Yašt, 38.

Hier finden wir also auch eine andere Bezeichnung: *nīvaxtar*. Sie hat mehr die Bedeutung »der in etwas hinein verteilt«.⁸ Nach der soeben zitierten Stelle zu urteilen, dürften *nīvaxtar*- und *baytar*- aber wohl Synonyma sein.

Aus dem bisher Gesagten ist ja wohl schon ersichtlich geworden, dass das Zugewiesene, *bayta*-, stets etwas von dem Gott Zugeteiltes ist. In gewissen Fällen wird das auch sehr deutlich

⁸ Alr. Wb. Sp. 1084.

dadurch zum Ausdruck gebracht, dass das Kompositum *bayō. bayta* zur Anwendung gelangt. So wird z. B. von Tištriya gesagt:

*tištrīm . . . yazamaide,
yō avadāt fravazāite
χsōiθnyūt *hiš usayāt*

**duraēurvaēsəm paiti pantəm
bayō.baytəm paiti yaonəm*

Den . . . Tištriya verehren wir,
der davon daherfliegt
von der strahlenden Morgenröte
(hiš?)
auf fernumbiegendem Weg
auf der von der Gottheit zuge-
wiesenen Bahn.

Yašt 8, 35.

Ferner heisst es im Vispered:

*nairyaṃ haṃ.varāitīm yaza-
maide
framən.narəṃ framən.narō.
vīrəṃ
yā āsaot āsyā
yā tazmō.tašyā
yā dim jasaiti
bayō.baytmēit.
yā narəṃ vīgrəptāci!
tanvō baytārəm daδāiti.*

Die männliche Tapferkeit ver-
ehren wir,
die männerbefördernde, die Ein-
sicht der Männer befördernde.
Die rascher ist als das Rasche,
die stärker ist als das Starke,
die sich bei ihnen einstellt,
wenn es von dem Gotte zuge-
wiesen ist,
die den Männern auch in der
Gefangenschaft
einen Retter des Körpers gibt.

Visp. 7, 3.*

Die männliche Tapferkeit, die hier als Gottheit verehrt wird, stellt sich nur ein »wenn sie von dem Gotte zugeteilt ist«, *bayō. baytmēit*. Aber auch der Tapferkeit selbst haftet etwas Schicksalsartiges an. Sie ist rascher als das Rasche, stärker als das Starke und vermag auch in der Gefangenschaft einen Retter entstehen zu lassen. Die von der Gottheit als Schicksal ausgeteilte Eigenschaft offenbart also auch selbst wiederum eine allüberwindende, unwiderstehliche und somit schicksalsgestaltende Kraft.

* *framən* ist in der Pehleviübersetzung mit *frāz* wiedergeben, was in sich die Bedeutungen von sowohl *pradu-* (= 'breit') als auch *frād-* (= 'fördernd') zu vereinen scheint. Siehe Hilfsbuch II, s. v. *frāzēth*.

Wir wollen ferner auf einige Stellen hinweisen, an denen das Verbum *bayš-* (= »Anteil geben«) vorkommt. Das ist z. B. im *Yast* 7, 3; 6, 1 der Fall. Wir sind dieser Stelle bereits früher begegnet.¹⁰ Analoge Erwähnungen kommen im *Vistāspyašt* 8, 34, 46 vor. Sie vermögen jedoch keine sonderlich ergiebigen Aufschlüsse zu erbieten.

Durch das dem Menschen als sein Los Zugeteilte (*brihēnitān*) wird nach sassanidischer Anschauung eine Ursache in Funktion gesetzt, aus der dann wieder bestimmte Wirkungen resultieren. Die Bezeichnung für diese Ursache ist *rihānak*. (Vgl. *Mēnōkē xrat*, Kap. 23.)

Deutlichere Angaben als diejenigen, die wir im *Awesta* über den Hochgott als Schicksalszuteiler vorfinden, können wir anderen Schriften entnehmen, in denen man — wie wir bereits in anderem Zusammenhang sahen — den Mond und den Himmel als schicksalsfügende Mächte kennen lernt,¹¹ während im *Awesta* in solcher Eigenschaft nur *Tištīriya* ausdrücklich genannt wird. In der älteren neupersischen Dichtung, in die ja reichlich alte Vorlagen und Motive hineinverwoben sind, wird mehrfach die Zeit als Zuteiler des Schicksals bezeichnet.¹²

Der Fatalismus der in jeglichem Hochgottglauben latent enthalten ist und der besonders deutlich hervortreten pflegt, wenn das Höchste Wesen als eine über Gut und Böse erhabene Schicksalsmacht empfunden wird, dieser Fatalismus war anscheinend auch ein tiefgehend sich auswirkender Wesensbestandteil der iranischen Gottesidee. In gewissen Kreisen scheint man eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Erdendasein und dem Leben nach dem Tode gelehrt zu haben. So wird beispielsweise in einer christlichen Polemik folgendes gesagt:

»Denn aus unserem *Aḫastay* ist deutlich erkannt worden, dass jeder, der in dieser Welt strahlend und geehrt ist, auch im *Drust-hēd*(?) herrlich, geehrt und erhaben ist, und jeder, der in dieser Welt elend und niedrig auch in jener Welt ebenso elend ist. Denn diese beiden Welten Gēfiḥ und Bahist sind von Hormizd geschaffen und wie einer vor dem Grosskönig, den Hormizd *Xʾadāi* zu

¹⁰ Siehe S. 171.

¹¹ Siehe Kap. II, 4; Kap. V.

¹² Siehe S. 282 ff.

Sadršēd(?) gemacht hat, um in dieser Welt über unser *Kišvar* zu herrschen, Ehre hat, so hat er sie auch in Bahist vor Hormizd *Xradai*.¹²

Wie schon Benveniste vermerkt hat, wird hier ein ganz ausgesprochener Fatalismus verkündet.¹³

Über das Verhältnis, das in der Sassanidentheologie Schicksal und freier Wille zueinander einnahmen, gedenke ich in anderem Zusammenhang einiges zu sagen. Diese Fragestellung sei also hier beiseite gelassen.

Ich möchte hier schliesslich noch daran erinnern, dass die Begriffe Himmel, Zeit und Schicksal nach und nach immer mehr zu einer Einheit zusammenflossen, wie das z. B. aus einigen Stellen in »Wis und Ramin« deutlich hervorgeht. Dort wird in ein und demselben Atemzug von Himmel, Schicksal und Zeit gesprochen. Die Gottheit ist eben in der iranischen Religion immer mehr zu einem unpersönlich waltenden Schicksal, zum Fatum geworden.

¹² Festgruss an R. v. Roth, S. 33; AMS, II S. 576 Z. 12 ff. *Drusthēd* zu *haldar* Air. Wb. Sp. 1728? Vgl. Morgenstierne, Indo-Iranian Frontier languages II, Index s. v. »bridge«.

¹³ MO 1932, S. 205.

3. Typologische Zusammenfassung.

In dem im ersten Kapitel dieser Arbeit gegebenen Überblick über die verschiedenen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens in Afrika gelangten wir an Hand des vorgelegten Materials zur Aufstellung einer Reihe von Grundtypen.¹ Wir wollen nun in gleicher Weise auch aus den von uns vorgefundenen Formen und Richtungen der iranischen Hochgottverehrung die Quintessenz ziehen und das Ergebnis mit der im ersten Kapitel aufgestellten afrikanischen Typenfolge vergleichen.

Betrachtet man die Anbetung eines Höchsten Wesens in den speciellen Ausformungen, die sie in Iran annahm, unter dem Gesichtswinkel der jeweiligen Wahl des Glaubensobjekts, dann wird man dabei die folgenden Grundkonstellationen antreffen:

Der Himmel ist Gott.

Der Gott wird als der Himmel oder als die Sonne aufgefasst.

Die Sonne ist Gott.

Der Mond ist Gott.

Ein Stern wird als Gott, bzw. die Sterne werden als Götter verehrt.

Mehrere Himmelsgötter werden verehrt.

Was Idee und Kultus des Himmelsgottes bei den iranischen Stämmen betrifft, so kann man dem von uns vorgelegten und analysierten Material zusammenfassend wohl die folgenden Tatbestände entnehmen:

Mithra ist ursprünglich sowohl im Osten wie im Westen des Landes als der Himmelsgott verehrt worden. Er scheint anfänglich nur der Nachthimmel gewesen zu sein und sollte als solcher wohl nur den finsternen Aspekt des Höchsten Wesens, die Nachtseite des obersten Himmelsgottes darstellen. Er hat sich dann

¹ Siehe S. 70.

aber im Laufe der Zeit selbst immer mehr als höchster Gott durchgesetzt. Dementsprechend wurde seine Himmelsbedeutung erweitert, sodass er schliesslich durchaus als Repräsentant des ganzen Himmels aufgefasst wurde. Dies geht u. a. auch daraus hervor, dass er in eine sehr enge Beziehung zur Sonne gesetzt wurde, die — wie wir später noch konstatieren werden — sogar als sein Vertreter angesehen werden konnte. Er selbst ist als Himmels-gott die übergeordnete Einheit, in der die polaren Gegensätze Tag und Nacht, Sonne und Mond sich zur allumspannenden Synthese verbinden. Darum wird sowohl das Tagesgestirn wie auch der die Nacht erhellende Mond als Teilausdruck der Himmels-gottheit aufgefasst. Mithras Wesen ist das des typischen Schicksalsgottes. Sobald er als Höchstes Wesen verehrt wurde, wurde er jenseits von Gut und Böse gestellt und als souveräner, nur nach seinem eigenen Gutdünken verfahrender Austeiler von Glück und Unglück betrachtet. Unter den guten Aspekten seines Wesens gesehen, erscheint er als der Spender von Regen und Fruchtbarkeit, der Fülle, Üppigkeit, Herden und Söhne gibt. Daher kommt es, dass er oft als Glücksgott aufgefasst wird. Aber sein Wesen gehört andererseits auch in gleich hohem Grade der diametral entgegengesetzten Schicksalssphäre an: er ist auch der Herr über Krankheit, Siechtum und Tod, wie er denn überhaupt Übel jeglicher Art über die Menschen zu verhängen weiss. Diese beiden durchaus konträren Aspekte seines Wesens findet man zuweilen auch als zwei gesonderte, sich gegenseitig bekämpfende Gott-Persönlichkeiten gedacht. Meistens jedoch sind beide Wesenshälften in einer persönlichen Einheit, — eben in dem zugleich guten und bösen allbeherrschenden Mithra — miteinander verschmolzen. Dieses Hinausgehobensein über alle Gegensätze findet, wie es scheint, auch darin einen Ausdruck, dass Mithra zuweilen als zweigeschlechtig empfunden werden konnte. Sein Geschlechtscharakter war nicht besonders stark ausgeprägt. Das erklärt wohl auch den höchst merkwürdigen Befund, dass Mithra zuweilen — unter gewissen Umständen — wahrscheinlich als eine weibliche Glücksgottheit aufgefasst wurde. Auch wenn wir uns so vorsichtig wie möglich ausdrücken wollen, müssen wir doch wohl sagen, dass eine solche Vermutung zumindest recht nahe liegt. Andererseits treffen wir in manchen Gegenden Mithra hinwiederum als typischen, urmännlichen Kriegergott an.

Obwohl Mithra im allgemeinen ein Gott ist, der erfüllt von schier unversiegbarem Tatendrang ständig auf so viele Gebiete des irdischen Lebens heil- oder unheilbringend einwirkt, kann er — so befremdend das anmuten mag — gelegentlich doch auch etwas vom deus otiosus an sich haben. Solche Züge von Passivität, Lebensferne und Entrücktheit finden wir jedoch nur ganz selten und ausnahmsweise in sein Charakterbild hineingewoben. Im allgemeinen gehört starke Aktivität zu den scharf ausgeprägten Kennzügen seines Wesens. Er greift ja auch als himmlischer Richter tief ins Menschendasein ein, er hält Gericht über die Toten und entscheidet, ob ihnen Seligkeit oder Verdammnis zukomme. Mithra in all seiner Aktivität und Autorität ist gleichsam als himmlischer Grosskönig gedacht. Darum sind, wie wir gesehen haben, die Könige seine besonderen Schützlinge. Kein Wunder, dass er zu gewissen Zeiten zum Reichs- und Dynastiegott wurde, wenngleich er in dieser Eigenschaft eine sehr starke Konkurrenz von seiten Ahura Mazdahs zu bestehen hatte.²

Neben Mithra tritt Vayu als Himmels-gott auf. Als personifizierte Naturmacht gesehen, ist er sowohl der Luftraum wie auch speziell der den Luftraum durchheilende, mächtig dahinbrausende Wind. Er ist allmächtig, allwissend und gleichzeitig gut und böse. Er steht somit über dem guten und dem bösen Gott und wird von dem ersteren ausdrücklich um Herrschaft angefleht. Ebenso wie Mithra kann aber auch er gegebenenfalls als eine nur gute Gottheit angesehen werden, was natürlich geeignet war, ihm auch in zoroastrischen Kreisen Eingang zu schaffen. Er hat überhaupt viele Züge mit Mithra gemeinsam: er wird gern als Kriegergott gedacht und tritt den Abgeschiedenen als unerbittlicher Richter entgegen, vor dem der Mensch sich nach dem Tode zu verantworten hat. Auch er kann zuweilen derart in seine beiden gegensätzlichen Charakter-Aspekte zerfallen, dass diese als zwei selbständige Gott-Individuen einander feindlich gegentübertreten. In diesem Fall kann die gute Wesensseite des Vayu zum eigentlichen Höchsten Wesen werden, dem dann der böse Aspekt als ein ihm dienstbares Wesen beigegeben wird, das aber doch auch wieder mit Vayu — dessen böse Züge es ja verkörpert — identifiziert zu werden vermag.³

² Siehe Kap. II, 1—3.

³ Siehe Kap. III, 1.

Die Vorstellung von dem dahinbrausenden Wind als einer mächtigen schicksalsbeherrschenden Gottheit hat eine weitere Konkretisierung in dem Gotte Vātā gefunden, der ungefähr die gleichen Wirkens- und Charakteranlagen zeigt wie Vāyu, sich aber wahrscheinlich nicht lange in herrschender Stellung erhalten konnte. Das gleiche gilt auch von Ōwāša, dem Luftraum, einer Gestalt deren Konturen bald ins nebelhaft Undeutliche verschwammen.*

Ahura Mazdah ist ursprünglich ganz als der konkrete Himmel gedacht worden. Der Himmel ist sein Körper oder sein Mantel. Mit den Planeten steht er in ebenso inniger Verbindung wie mit den uranischen Phänomenen. Feuer und Wasser sind seine Kinder. Er ist allmächtig und allwissend und spielt eine entscheidende Rolle in der Rechtsprechung, vor allem dadurch, dass er der Überwacher des Ordals ist. Während Mithra von seinen Funktionen und der Art seiner Herrschaftsübung zum himmlischen Ab- und Vorbild des Königs gestempelt wird, erscheint Ahura Mazdah mehr als der himmlische Priester. Nun ist aber der iranische König Herrscher und Priester zugleich. Da Mithra seiner Natur nach zum Beschützer des irdischen Machthabers, Ahura Mazdah dagegen zum Protektor des Priesters prädestiniert erscheint, stehen beide Götter — wie bereits erwähnt — zeitweilig miteinander in hartem Wettstreit um die Geltung als Reichs- und Dynastiegott. Ursprünglich scheint der Schicksalscharakter im Wesen des Ahura Mazdah genau so stark ausgeprägt gewesen zu sein wie bei den übrigen iranischen Hochgottgestalten. Sein Wesen spaltet sich in zwei Aspekte, den Wirksamen Geist und den Bösen Geist. Da Spənta Mainyu als sein Sohn anzusehen ist und gleichzeitig von den »zwei Zwillingen« gesprochen wird, muss auch der böse Gott als ein Sohn des Ahura Mazdah betrachtet werden. Schwer lässt sich dagegen die Frage beantworten, ob Ahura Mazdah als der Himmel in einer nahen Beziehung zu Sonne und Mond stand. Wenn das der Fall war, dann müsste man Sonne und Mond als die beiden entgegengesetzten Schöpfungsprinzipien deuten. Tatsächlich sprechen ja auch gewisse Erwägungen dafür, dass unter Ahriman eigentlich der Mond zu verstehen sei, der mit seinem Fruchtbarkeitskultus von bestimmten Kreisen als eine

* Siehe Kap. III, 2.

radikal böse Macht empfunden werden konnte. Die Bezeichnungen »Wirksamer Geist« und »Böser Geist« wären dann letzten Endes als Benennungen dieser beiden Himmelskörper zu verstehen.*

Eine besonders eigenartige Ausformung hat der Hochgottglaube in der Gestalt des Zervan gefunden. Für Zervan ist das Unpersönliche, das gleichsam Abstrakte seines Wesens in hohem Grade bezeichnend. Viel mehr als andere iranische Götter scheint er sich das Schicksalsmässige bewahrt zu haben. Er dürfte immer ganz und gar als ein über Gut und Böse erhabenes Wesen aufgefasst worden sein. Er hat sich von dem bösen Bestandteil seines Charakterbildes, also — mythisch gesehen — von dem bösen Sohn Ahriman niemals frei machen können. Ihm — dieser Verkörperung seines bösen Aspektes — übergibt er die Herrschaft über die Welt. Ahriman und seine Scharen machen sogar einen sichtlich scharf hervorstechenden Teil seiner Persönlichkeit aus, denn er ist mit dem Symbol ihres Treibens, dem aschenfarbigen Kleid, angetan. Hierin drückt sich die Überzeugung aus, dass alle Dinge und Geschehnisse des Lebens — und nicht etwa nur die guten Kräfte — von der Gottheit nach ihrem Willen gelenkt werden. Zervan ist auch völlig souverain und unberührbar über alles menschliche Streben und Wünschen erhaben. Keines Wesens Wille oder Gebet vermag den gesetzmässig fortschreitenden Gang der Zeit und die in ihr sich erfüllende Kausalität irgendwie anzufechten oder zu beirren. In Zervans Wesen spiegelt sich somit das unpersönliche in blinder Notwendigkeit sich erschöpfende Wesen des die Zeit hervorbringenden Himmels. Ebenso wie der Himmel unabänderlich die Jahreszeiten einander ablösen lässt, ebenso unbeirrbar lässt er die irdischen Geschicke abrollen, die in der Zeit ihren gottgesetzlich vorbestimmten Weg abzuschreiten haben. Himmel und Schicksal sind darum Synonyma. Der Beschluss des Himmels ist Schicksalsfügung, der niemand zu entgehen vermag.[†]

Da in den Begriff »Himmel« Sonne, Mond und Sterne mit einbezogen werden können, liegt es nahe, dass der Himmel gleichsam von verschiedenen Gestirnen her — also unter verschiedenen Aspekten — betrachtet werden kann. Er wird dann gewissermassen als

* Siehe Kap. IV.

† Siehe Kap. V.

ein in vier Teile gegliedertes Ganzes gesehen. (Himmelsgewölbe, Sonne, Mond, Sterne.)

Bei den Naturvölkern kommt es — wie wir bereits sahen — vor, dass der Hochgott von seiner Gemeinde zugleich als Himmel und als Sonne aufgefasst wird. Derselbe Name bedeutet dann sowohl »Himmel« als auch »Sonne«. Bei den Iranern sind, typologisch gesehen, Mithra und — im Osten des Landes — auch Ahura Mazdah analoge Erscheinungen.

In dem von uns vorgelegten afrikanischen Material spielte die Sonne als Gottheit keine irgendwie bedeutsame Rolle. Ebenso finden wir auch in Iran nur äusserst schwache Spuren einer Sonnengott-Verehrung im eigentlichen Sinne.² Häufig dagegen finden wir, dass der Himmelsgott auch gleichzeitig als Sonnengott aufgefasst wird.

Im Gegensatz zur Sonne tritt in Iran — ganz so wie in Afrika — der Mond stärker als göttliche Macht in Erscheinung. Als Schicksalsmacht zeigt er meist eine besondere Betonung seiner guten Wesensseite. Er wird hauptsächlich als Spender der Fruchtbarkeit betrachtet. Es fehlt aber nicht an Anzeichen dafür, dass sein Charakter auch einen finsternen Einschlag zu offenbaren vermag. Das gelangt ja nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass der Mond sich in seine zwei — in feindlichem Gegensatz zu einander stehenden — Aspekte aufspalten kann. Wahrscheinlich konnte er sogar auch als böses Wesen — Ahriman — angesehen werden. Sein Geschlechtscharakter ist sehr schwankend, bisweilen schlechthin androgyn.³

Auch die Sterne genossen göttliche Verehrung, besonders aber der Tištryastern, der als Schicksalsmacht aufgefasst wurde. Sein Geschlechtscharakter ist unbestimmt.⁴

Wir sehen, dass das religiöse Interesse sich wesentlich den astralen und uranischen Erscheinungen zuwendet. Die Glaubenswelt der alten Iranier ist im höchsten Grade an den Himmelsphänomenen orientiert. Darum ist es letzten Endes unmöglich, auf jener Kulturstufe eine klare Unterscheidung zwischen religiösen und astralen Vorstellungen durchzuführen.

² Siehe S. 183 ff.

³ Siehe Kap. II, 4.

⁴ Siehe S. 185 ff.

Bei der Ausgestaltung der Himmelsverehrung im alten Iran hat ein sehr weitgehender Synkretismus sich als gewichtiger Faktor ausgewirkt. Synkretistische Zusammenfassungs- und Verschmelzungsvorgänge beobachten wir in allen drei Hauptreligionen Irans — Mazdahglaube, Mithrasreligion und Zervanismus — wo sie zu einer reichen Ausbildung synkretistischer Systeme führten. Überall in diesen Religionen treten die Himmelsgötter in gewissen Kombinationen und Gruppierungen auf. Mithra scheint neben seinen eigentlichen Manifestationen Sonne und Mond besonders *Ōwāša* und *Vāta* an sich heran (bzw. in sich hinein) gezogen zu haben. Zervan hat Ohrmazd und Ahriman (im Mithrazismus auch Mithra) zu Untergöttern. Die offizielle Mazdahverehrung der sassanidischen Zeit scheint alle uranischen Götter in das sich um Mazdah gruppierende System einbezogen zu haben. Dazu kommt, dass die Götter untereinander vielfach als geradezu identisch angesehen werden — eine Betrachtungsweise, zu der wohl hauptsächlich die — von Schaefer in ihrer Bedeutung hervorgehobenen — Tetraden-spekulationen den Anlass gaben. So wie man den Himmel unter dem wechselnden Aspekt seiner verschiedenen Manifestationen betrachtete, so konnte auch seine Verkörperung, der Himmelsgott, unter verschiedenen Aspekten gesehen und das Leitmotiv seines Wesens in mancherlei Variationen eingekleidet werden. Damit erbot sich der ausgleichenden und angleichenden Spekulation ein reiches Betätigungsfeld. Die Rolle des Himmelsgottes blieb immer die gleiche, die Träger und Darsteller dieser Rolle aber konnten vielfältig miteinander alternieren. Das wenig individualisierte, typologisch gesehen immer die gleichen Züge aufweisende Wesen der Hochgötter kommt derartigen Spekulationen überhaupt weitgehend entgegen. Man kann getrost sagen: die iranische Religion ist letzten Endes der Glaube an irgendeinen Hochgott, dessen jeweiliger Name kaum von besonderem Gewicht ist. Denn Gehalt und Struktur dieser Gottesvorstellung bleiben mitten im Wandel der Bezeichnungen und der äusseren Szenerie als unwandelbarer, konstanter Wesenskern bestehen.

Gegen diesen etwas farblos verschwommenen Hintergrund zeichnet sich um so schärfer der reformatorische Krafteinsatz Zarathustras ab. Auch er hat zwar — nach Nybergs Ansicht — synkretistischen Neigungen allerlei Zugeständnisse gemacht. Aber seine umwälzende Grundidee hat er jedenfalls niemals preisge-

geben. Sein Gott ist ihm nie eine über Gut und Böse erhabene, indifferente Schicksalsmacht geworden. Dennoch vermochte die von ihm gestiftete Religion auf die Dauer nicht gegen die alten ursprünglichen Grundtendenzen der iranischen Glaubenswelt aufzukommen. In den meisten Kreisen hat Ohrmazd — so sehr man ihn auch als höchsten Gott verehrte — allmählich doch wieder die Züge einer Schicksalsgottheit deutlich hervorgekehrt. Immer wieder — wie noch heute bei den Parsen — finden wir sein Wesen als Verschmelzung polarer Gegensätze gedeutet.

Wenn wir nun zusammenfassend die afrikanischen Vorstellungen von einem Höchsten Wesen mit der iranischen Hochgottidee vergleichen, so werden wir ungefähr die gleiche Typenfolge der Gottesgestalten, die wir bei Durchmusterung des afrikanischen Materials kennen lernten, auch im Bereich der altiranischen Religion wiederfinden. Hier wie dort haftet dem Wesen der Hochgötter in auffallend ähnlicher Weise etwas schillernd Unbestimmtes an. Wir waren nach der Durchsicht des afrikanischen Materials zu gewissen Schlussfolgerungen gelangt, die wir wie folgt in knappster Formulierung zusammenfassten¹⁹:

Der Himmels-gott ist eine Schicksalsmacht, zugleich gut und böse.

Der Himmels-gott kann sich in seine zwei Aspekte zerspalten die als seine gute und böse Seite mehr oder weniger hypostasiiert gegeneinander stehen.

Der Himmels-gott kann sich in seine zwei Aspekte zerteilen, die rein mythisch als seine Söhne betrachtet werden.

Diese Feststellungen zeigten uns, zu wech verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten der Hochgottglaube den Ausgangspunkt zu bilden vermag. Wenn wir unter den gleichen Gesichtspunkten nun die Reihe der iranischen Hochgötter überblicken, so bietet sich uns hier ein im Wesentlichen analoges Bild. Auch im iranischen Glaubensbereich kann ein und dieselbe Gottheit sehr verschiedene Entwicklungstendenzen in sich aufweisen. Mithra ist eine Schicksalsgottheit, zugleich gut und böse. Er kann sich aber anscheinend auch in seine zwei Aspekte aufteilen, die mehr

¹⁹ Siehe S. 77.

oder minder hypostasiert gegeneinanderstehen. Das gleiche gilt von Vayu, Ahura Mazdah und Zervan. Den dritten Typus repräsentieren am deutlichsten Ahura Mazdah und Zervan. Sie sind Obergötter, die die unmittelbare Ausübung der Herrschaft ihren Söhnen überlassen haben.

In der religionsgeschichtlichen Forschung ist von dem Höchsten Wesen oft als von einem *deus otiosus* gesprochen worden. Dass diese Definition am Kernpunkt der Dinge völlig vorbeizieht, dürfte nach allem bisher Gesagten wohl klar erwiesen sein. Nur dann, wenn die Zersplitterung des Hochgottes in seine zwei Aspekte eine stark mythische Ausprägung erfährt, kann er unter Umständen zum *deus otiosus* werden. Sonst jedoch greift er immer schicksalsbestimmend in das Menschenleben ein. Hier sei z. B. an die entscheidende Rolle erinnert, die der Hochgott als Gott des Ordals sowie als oberster Gerichtsherr spielt. Grösste Bedeutung hat seine Aktivität vor allem auch für das wirtschaftliche Leben. Denn Glück und Unglück des Hirten und des Bauern erscheinen ganz dem Willen des Gottes anheimgestellt. Als Lenker des Blitzes und Spender des Regens beherrscht er ganz und gar die tief naturverbundene Erwerbssphäre seiner Glaubensanhänger. Ein weiteres besonderes Charakteristikum seines tätig ins Weltgetriebe eingreifenden Wirkens und Wesens liegt in seiner Eigenschaft als Sender von Krankheit und Tod beschlossen. Er bestimmt die Lebensdauer aller Geschöpfe. Er ist es auch, der den Wechsel der Jahreszeiten festgesetzt hat und ihn immer von neuem bewirkt und regelt. Darum muss man in ihm auch den allmächtigen Beherrscher der Zeit erblicken. Dieser letztere Zug, der oft nur latent im Höchsten Wesen enthalten ist und sich nur gelegentlich stärker ausprägt, kommt jedenfalls bei Zervan besonders deutlich und unverkennbar zum Vorschein.

Darum kann Zervan am ehesten den Charakter einer abstrakten, unpersönlichen Schicksals-Gesetzmässigkeit annehmen. Mit Recht darf wohl gesagt werden, dass im religiösen Leben der iranischen Volksstämme Zervan als Zeitgottheit seine Söhne Ohrmazd und Ahriman überlebt habe. Denn die religiöse Entwicklung wird ohne Zweifel durch den obersten Himmels-gott als Zeit- und Schicksalsmacht bedeutsamer charakterisiert als durch die im guten und im bösen Gott verkörpertem miteinander rivalisierenden Prinzipien. In dieser Tendenz, die über alle reformatori-

schen Einflüsse des Zoroastrismus hinweg sich immer wieder auf die Gut und Böse in sich umfassende Gestalt des Himmelsgottes und souveränen Schicksalsbeherrschers besinnt, findet natürlich eine gewisse religiöse Grundmentalität ihren Ausdruck. Wir sehen ja hier zwei Wesensrichtungen religiösen Empfindens miteinander ringen. Will der Mensch die ganze von guten und bösen Kräften durchwirkte Daseinsfülle als Ausfluss höchster göttlicher Schöpfungs- und Schicksalsmacht erleben, — oder will er in allen Lebensfügungen das Resultat eines Kampfes erblicken, den eine gute Macht wider ihren bösen Gegenspieler ausficht? Das ist die grosse religiöse Grundfrage, um deren Entscheidung es im Kampf zwischen Hochgottglaube und zoroastrisch-dualistischer Gottesidee letzten Endes geht.

Die allumfassende Macht des Hochgottes kommt in gewissen, immer wiederkehrenden Anrufungen zum Ausdruck, die ihn als »den Ersten und Obersten« und Mittleren und Vordersten feiern, und damit das Grenzenlose und Allgegenwärtige seines Wesens auf eine Formel zu bringen suchen.

Neben den grossen Himmelsgöttern scheinen Sonne und Mond eine verhältnismässig bescheidene Stellung einzunehmen. Zumindest trifft das ganz entschieden für die Sonne zu. Diese erhält nur dort grosse Bedeutung, wo sie in der Glaubensvorstellung mit dem Himmel zu einer Einheit verbunden erscheint. In solchem Fall erhält sie wahrscheinlich die gleiche Stellung wie der Hochgott selbst. Volle Sicherheit lässt sich darüber jedoch nicht erlangen, da das Quellenmaterial hier nur unzureichende Auskünfte bereit hält.

Der Mond hat in Iran — wie ja auch in anderen vom Hochgottglauben beherrschten Kulturen — eine ziemlich starke Stellung als Spender der Fruchtbarkeit. Sein Wesen scheint sich — ganz so wie bei den übrigen iranischen Göttern — in zwei entgegengesetzte Aspekte aufteilen zu können. Ausserdem kann er aber auch von seinen drei Phasen her betrachtet werden, in denen man dann verschiedene Ausgestaltungen seines Wesens erblickt. In Iran dürfte starke Neigung zu dieser letzteren Auffassungsweise lebendig gewesen sein, denn sie wurde auch auf Zervan angewandt. Himmel, Sonne, Mond und Sterne wurden immer als eine natürliche Tetrade empfunden, die sicherlich den Ausgangspunkt für andere ähnlich angelegte Gedankengänge bildete. Solche Spekulationen

sind von Weinreich gründlich analysiert worden. Wir brauchen darum auf diese Dinge hier nicht weiter einzugehen.

Einen andern, sehr eigentümlichen, Zug wollen wir dagegen noch kurz vergleichender Betrachtung unterwerfen. Wir sind mehrfach auf die Vorstellung gestossen, dass der Hochgott ein besonderes Kleid anlegt. Eine besondere Kleidung der Priester des Hochgottes finden wir z. B. bei den Eweern. Die Priester des Nyigbla müssen immer eine weisse Kleidung tragen. Nyigbla ist aber unter den Eweegöttern im Grunde ein Fremdling. Die Priester der eigentlichen Eweegötter »tragen durchweg ... dunkle blaue Kleider«. ¹¹ Das gemahnt uns an das aschenfarbige Kleid Ahrimans, an das rote Kleid Vayus und das weisse Kleid Ahura Mazdahs. Anscheinend hat auf diese Weise jeder Gott seine ihn speziell kennzeichnende Farbe gehabt, die in der Kleidung seiner Verehrer wiederkehrte. Es sei hier daran erinnert, dass wir auch ein blaues Kleid — das des Bauernstandes — antrafen. Da nun in Iran der Mond besonders mit der Fruchtbarkeit verbunden ist, ist blau vielleicht als die Farbe des Mondes anzusehen. Die Verteilung der Farben auf nur drei Götter ist natürlich eine ganz willkürliche. ¹² Denn es hat gewiss auch andere Farben anderer Götter gegeben. Wir brauchen nur daran zu erinnern, dass in den grossen häretischen Bewegungen der islamitischen Zeit die Nachfolger Bābaks als *al-Muhammira* (= *surz 'alam*) »die Rottragenden«, bezeichnet wurden, ¹³ was ja an die Farbe Vayus erinnert. Wir wissen, dass andere Bewegungen andere Farben trugen, z. B. die *Mubajjida* (= *sapād jāmagān*), die Weisstragenden. ¹⁴

¹¹ Spleth, Die Religion der Eweer, S. 145.

¹² Vgl. die Verteilung der drei Feuer auf die drei Stände unter Ausschluss aller anderen Feuer.

¹³ Tabari III, ۱۹۳۵ Z. 6. Vgl. Nizām al-Mulk S. ۹۹ Z. 19.

¹⁴ Sie werden oft erwähnt, z. B. in dem Abschnitt über al-Mukanna' bei Nerschakhy S. ۶۲ ff. Vgl. auch ib. S. ۹ Z. 3 (فتة سيد جامگان). Über diese Bewegungen werde ich in anderem Zusammenhang handeln.

Schlussbemerkungen.

Wir haben uns bereits in der Einleitung zu der Auffassung bekannt, dass alle Bemühungen, den Hochgottglauben der Naturvölker im wesentlichen aus missionarischen Einflüssen herzuleiten, als verfehlt zu betrachten sind. Um die Frage nach dem Ursprung der primitiven Hochgott-Religionen einer endgültigen Klärung näherzubringen, haben wir den Versuch unternommen, in der altiranischen Kultur eine Gottesauffassung nachzuweisen, die mit den bei den Naturvölkern vorhandenen Ausgestaltungen des Hochgottglaubens strukturell identisch ist. Ist dieser Nachweis gelungen, dann dürfte damit der eigenwüchsige Charakter der Höchsten Wesen bei den Naturvölkern prinzipiell aufgezeigt sein.

Wir sind denn auch der Überzeugung, die viel diskutierte Frage tatsächlich im Verlauf unserer Untersuchungen einer Beantwortung entgegengeführt und den autochthonen Charakter jener Glaubensformen ausser Zweifel gestellt zu haben. Wir haben zwischen dem Hochgottglauben der alten iranischen und dem der afrikanischen Völker eine so weitgehende phänomenologische Übereinstimmung vorgefunden, dass die Existenz einer autochthonen Hochgott-Religion der Naturvölker wohl kaum noch bestritten werden kann. Ebenso dürfte der uranisch-atmosphärische Charakter der Höchsten Wesen nunmehr völlig sichergestellt sein. Des weiteren haben wir wohl mit hinreichender Deutlichkeit dargetan, dass der innerste Wesensgehalt der Hochgötter seinen Ausdruck in einer starken schicksalsmässigen — gute und böse Handlungen in sich umschliessenden — Aktivität findet, welche nur selten sich so weit verflüchtigt, dass die Unwirksamkeit eines «deus otiosus» an ihre Stelle tritt.

Mit diesem als Himmels-gott aufgefassten Höchsten Wesen steht der irdische König oder Stammeshäuptling in direkter Verbindung. Er ist der Nachkomme eines mythischen Urkönigs und Heil-

bringers, der gewöhnlich als Sohn des Hochgottes gedacht wird. Der Gott und der König — beide herrschen allmächtig. Der erstere im Himmel, der andere als Repräsentant der Gottheit auf Erden. In dem Glauben an den allmächtigen Himmels-gott und seinen irdischen Vertreter haben wir wahrscheinlich den eigentlichen religiösen Kerngehalt im Glaubensleben der Naturvölker zu erblicken.

Stellenregister.

Awesta.

Die Seiten, auf denen der Awestatext mitgeteilt ist, sind kursiv gedruckt.

		Seite			Seite
Yasna					
1	1	235	49	4	325, 329
	11	97, 236	51	10	254
2	11	97	57	10	312, 318
3	2	238		22	298
9	4	185		25	134, 313, 318 f.
	16	161		27—29	132 f.
	18	328	70	1	155, 164
	21	338		3	227
	23	339	71	4	236
	30	322	72	10	189, 206, 279
	32	337	Yašt		
10	10	155	1	10—11	315, 324
	12	161		12—15	239 ff.
	15	338	3	2, 12, 16	337
17	11	363	5	117	344
19	9	249, 250		127	150
21	10	231	6	1	379
30	2	249, 250		3	98
	3	237, 249	7	0	170
	6	327		1	169
31	11	254		3	171, 379
	19	253		5	173
	27	263	8	1	171, 186, 377
33	9	250		29	376
36	6	236		35	378
43	10	249, 250		45	182
44	3	169		49	187
45	2	250		59	337
	4	250	9	30	344
46	1	323	10	2	117
47	3	250		5	238
	6	254		4	110

Bundahishn

A. 2 Z. 12 ff.	239, 245
10 Z. 1 ff.	279
10 Z. 8 ff.	273
11 Z. 6 f.	201
31 Z. 5 ff.	247 f.
31 Z. 13 ff.	210
49 Z. 13 f.	179
52 Z. 2 f.	179
52 Z. 11 f.	179
60 Z. 11 f.	306
68 Z. 1 ff.	363
101 Z. 7 ff.	363 f.
149 Z. 13 f.	303
150 Z. 6	303
162 Z. 7 ff.	363
164 Z. 13	170
164 Z. 13 ff.	177 ff.
166 Z. 4 ff.	232
171 Z. 15 ff.	121
177 Z. 8 ff.	367
178 Z. 13 f.	187
181 Z. 9 ff.	303
186 Z. 12 ff.	198
206 Z. 13	212
206 Z. 15 f.	213

Dāstān i dēnik

14, a	116
30, 4	197
31, 11	119 f.
36, 2	203
71, 2	164

Dēnkart

VIII. 20, 4—5	116 f.
IX. 20, 40—42	255
22, 1	314
23, 1—5	204 f.
28, 2	119
30, 7	246
31, 2	300
31, 26—27	262
39, 9	120
ed. Madan S. 21 Z. 15 ff.	293 ff.
" S. 109 Z. 11 ff.	360

ed. Madan S. 203 Z. 16 ff. ..	287 ff.
" S. 413 Z. 17 f.	264
" S. 633 letzte Z.	340 ff.
" S. 660 Z.	329
" S. 729 Z. 13	328
" S. 730 Z. 13	329

Karnāmak

2 10	153
3 13—15	152
3 18—20	152 f.
7 1	153

Légende de Keresaspa

S. 339	223
340	212
341	221 ff.

Mēnōkē yrat

2 10	313
115	196
117	199
115—117	313 f.
118	118
8 9	275
9	273
14	314
28 ± 10	305
47	199

Texte z. mazd. Kal.

S. 48—49	165
---------------	-----

Yōist i Fryān

3 20	187
34	200

Zāmaspnamak

26	226
---------	-----

Zātspr.

1 20	286
4 5	286 f.
5 1—2	306 f.
34 25	286

Kurzgefasstes Sachregister.

	Seite
»Abstrakte Gottheiten«	311
<i>adaoyama</i>	122 f., 242 f.
Aēma	
von Mithra bekämpft	312, 319
von Sraoša bekämpft	312 ff., 318
ist <i>zruvi, dru</i>	318
ein Aspekt Mithras	319, 350
sein Gefolge	320
Aēmakult und Männerbünde	320
als »Kollektive Gottheit«	325 f.
seine Anbeter als Daēva-Anbeter	327
mit Rama zusammen genannt	325
ein Amahraspand des bösen Gottes	350
<i>afzar</i>	287, 298
<i>aya daēva (aya.daēma), ay-dēn</i>	347
Aghori, Aghorapanthi	335
Ahriman	
hat Froschgestalt	302 ff.
hat den Frosch geschaffen	302 f.
das aschenfarbige Kleid	286, 298
hat durch Zervan Macht bekommen	286 f.
von Zervan geboren	271
von den Magiern verehrt	299
wird durch Verehrung mächtiger	300
ist ein wirklicher Gott	300
ist der Bruder Ohrmazd	301
ist <i>sāh</i>	271, 301
steht mit Fruchtbarkeitskulten in Verbindung	304
bekämpft Asmān	306 f.
beschützt die Feinde des Aša	297
beschützt die Feinde des Kastenwesens	297
Ahura Mazdah	
als Himmelsgott	235 ff.
hat ein schöne Gestalt (ist <i>hukroptoma</i>)	235 f.
hat einem festen Körper	235, 237
sein Körper wird verehrt	236
den Himmel sein Gewand	237, 246

hat den Himmel zum Wohnsitz	239, 244 f.
die Sonne sein Auge	236
hat Altar als Sohn	238
die Himmelsgewässer sind seine Frauen	238
seine Epitheta	239 ff.
diese stimmen mit denen Vayu's überein	241 f.
die Doppeltheit seines Wesens	239 ff., 249 ff., 319
mannweibliches Doppelwesen	251
Vater der himmlischen Zwillinge	249 f.
hat eigentlich nicht den Namen A. M.	252
ist <i>adaoyamna</i>	242
hat <i>zarat-nah</i>	235, 240 f.
ist allwissend	240 f., 242 f.
fordert Rechenschaft	120, 244, 252 f.
hat die Cinvatbrücke geschaffen	252
teilt das Schicksal aus	253
ist der Herr des Ordals	253 ff.
wird beim Ordal angerufen	258
Schicksalsgott als Herr des Ordals	259
Feuerpriester	240
Priestergott	248
der himmlische <i>magšpati</i>	264
Schutzherr des Herrschers	259 ff.
hat der Herrscher zum Genossen	262 f.
«wohnt» in dem Herrscher	262 ff.
ist <i>ahū</i> und <i>ratu</i>	262
Repräsentant eines bestimmten soziologischen Typus	265
legt drei Gewänder an	247 f.
ist der Sohn Zervans	273
stammt von Zamānah ab	275
ist <i>pātizdah</i>	271, 301
er und Ahriman stammen von der Zeit ab	276
ist eine geschaffene Gottheit	277
existiert zusammen mit Zurvān i akanārak	275
wird mit Zervans Erlaubnis zum Weltschöpfer	275
vollbringt die Schöpfung mit Hilfe des Zamān	275
<i>arjast-aspa (arjāsp)</i>	344
<i>arkākara (ašōqar)</i>	268 f.
Asmān	
ist der Himmel in konkreter Gestalt	305
auch im Zoroastrismus eine Gottheit	306
sein Yašt ist verloren gegangen	306
wird als Krieger gedacht	306
kämpft gegen Ahriman	306 f.
ist höchste Schicksalsmacht	307
als Bezeichnung des Höchsten Wesens	307 ff.
der König als «asmān» angeredet	309

Astōviðōtuš	192, 195 f., 201
Āša	347
Āši	112
āzmaōya (ahrmāk)	297 f., 326, 346 f.
Ātar	
Sohn Ahura Mazdahs	238
Sohn der Himmelsgewässer	238
als Funke und Blitz	238
bekämpft den Drachen Dahaka	238
ist das Ordalfener	253 ff.
āθrauan	339
āzuti.dā	111
Baga (bag)	154 ff., 167 f., 174 f., 264, 377
bagagān	155
bagō.bazta	377, 380
bagpār (bagapūdra)	155 ff., 162, 372
bazta (baxt)	271, 308, 377 ff.
baxtar (baxtār)	170 f., 377, 379
baxtārih	170, 177 f.
Blitz	238, 360, 369 f.
daēvayusna	329, 334
dahaka (dāhaka)	190, 296 f., 298, 361
dahya	114, 321, 323, 345
dahyupati	97, 114, 116, 121, 146, 260, 264, 321, 323, 345, 360 f.
dāmī, dāt	108, 129
dāmīš upamana	113
darejō xvaōdāta (dērang xvatāi)	189, 201, 293 f., 266, 279
»Deus otiosus«	109, 207
Drache	192, 374
draša (draš)	317 f., 320, 324, 343
drvant (drucant)	297, 329, 346
drigu	114 f.
duš-daēna (dušdēn)	297, 347
Farben	
weiss ist die Farbe Ahura Mazdahs (des Priesterstandes)	247 f.
blau ist die Farbe (des Mondes? und) des Bauernstandes	248
rot ist die Farbe Vayus (des Kriegerstandes)	247 f.
sind die Kennzeichen der Kultverbünde	302 f.
Feuer	
ist der Sohn Ahura Mazdahs	238, 301
das herniedertahrende Blitzfener	238, 360, 369 f.
das Blitzfener im Feuertempel verehrt	390, 369 f.
Ordalfener	254 f., 256 f.
Schiedsrichter beim Ordal	255

der König hat Feuernatur	353 f., 359, 368
ein Name des göttlichen Feuers ist Nēryōsang	368
ist die Natur des xvarənah	374
<i>fraštidā</i>	111
<i>frašōkara (frašōqar)</i>	268
Frosch	
von Ahriman geschaffen	303
die Gestalt Ahriman	303
eine Fruchtbarkeitsgottheit	304
<i>gaba</i>	298, 330, 346
<i>guyōdā</i>	111
Gebet an den Hochgott .. 15 f., 26, 30, 33, 40 f., 45, 50 f., 52, 61, 63, 69, 87	
Geheimbünde, siehe Männerbünde	
Geheime Gesellschaften des	
Geschlecht der Gottheit	82 ff.
<i>gēt</i>	304 f.
<i>gufra</i>	123
<i>haēno</i>	322 f.
<i>ham.patana</i>	333 f.
<i>handrumana</i>	334
<i>kantvarana</i>	333 f.
Haoma	160 f., 339
Himmel	70 ff., 81 f., 96 f., 122, 124, 235 ff., 245 f., 304 ff.
Inkarnation	303, 349, 354, 370 f.
<i>jahi, jahika</i>	118, 337
Kannibalismus	331 ff., 335 f.
<i>karapan</i>	298, 346
<i>kavi</i>	298, 346
Kasten	297, 346
<i>Karəna</i>	320, 339
Karəšāni	339
Kleid	247, 286, 297 f., 349, 393
Kultus des Hochgottes (siehe auch Gebet)	31, 45, 61, 63, 80, 87
König und Mithra	
der K. wird von Mithra erkoren	147
Mithra, Clangott des K.	147
der K. schwört bei Mithra	127
der K. ruft vor der Schlacht Mithra an	128
der K. als Throngenosse Mithras	147 f.
der K. wird als Mithra verehrt	148, 162
die iranischen Könige propagieren die Verehrung Mithras	149
der K. erhält von Mithra Investitur	150
der K. hat xvarənah	151 ff.

Mithra, Ahnherr des Königs	147, 154 ff.
der K. ist <i>baypür</i>	155 ff.
der K. ist der Sohn Mithras	157, 162
der K. als Priester bei Mithrakāna	159 ff.
der K. berauscht sich rituell	159 ff., 162
ritueller Tanz	160
der K. salbt sich	161
Haoma — Trank	160 f.
der indische K. und Mithra	162 ff.
der indische K. wird gesalbt	163
d. ind. K. trinkt Soma	163
d. ind. K. ist Mitra und Varuna	163
d. ind. K. wird mit den Göttern vereint	163
<i>frater solis et lunae</i>	162, 181
die »Königliche Mahlzeit«	161
der K. gibt den Persern Gaben	161
der K. wird bei Mithrakāna gekrönt	158, 161
König und Ahura Mazdah	
Ahura Mazdah, Schutzherr des Herrschers	259 ff.
Genosse Ahura Mazdahs	262 f.
in ihm »wohnt« A. M.	262 ff.
ist <i>magūpati(mōbad)</i>	260 ff.
König und Mond	
der K. von Buchara hat den selben Titel wie der Mond (<i>Xvatai</i>) ..	168
<i>frater solis et lunae</i>	162, 181 f.
König und Sonne	
der K. ist Sonnenkönig	178
<i>Xšaēta</i>	177 ff.
der König von Kābul ist <i>hirbad</i>	265
König in Afrika und Iran	
hat Feuernatur	353 f., 359, 368
entzündet das Staatsfeuer	355
ist Regenspender	353 ff., 358 ff.
Feuerheiligtum vom König gestiftet	361
steht mit dem Stier in nahem Zusammenhang	355 ff., 362 ff.
<i>xšaēta</i> (<i>lxšēš</i>)	185 f.
<i>xšaθrō.dā</i>	111
<i>gvarənah</i>	151 ff., 170 ff., 372 ff.
<i>xvatai</i>	168
<i>xvətōdātih</i> (<i>xvətōkdas</i>)	166, 168
<i>magūpati</i> (<i>mōbad</i>)	176, 264
Māh	260 ff., 264
ist »Zuteiler« (<i>baytār, bay</i>)	170 f., 174 f.
verteilt das Glück	164, 170, 172 f., 177 ff.
sein Wagen	166 f.
bildliche Darstellungen	166 ff.

Verkündiger der künftigen Ereignisse	173
ist <i>yaozštivant</i>	175
mit Mäh zusammengesetzte Eigennamen	176 f.
<i>mairya</i> (<i>mar</i>)	297, 324, 344, 346, 359 ff.
Männerbünde	
Titel des Männerbundführers (<i>sāstar, dahyupati</i>)	323, 345
Politische Bedeutung der Bünde	323 f.
Mitglieder: <i>Sātar, Kavi, Karapan, Mairya, Varka, Yātu, Pairika</i> ..	324
Feldzeichen (<i>grūra draṣa</i>)	313, 315, 317 f., 320, 324
<i>daēva</i> -Anbetung	321 f., 334
«zweiflüssiger Wolf»	328 f., 338, 344
Raubertum	330
Sexuelle Ausschweifungen	330, 337
Kannibalismus	330 H., 335 f.
nächtliche Zusammenkünfte	331, 334 f.
Terrorismus	336
Zauberkräfte	337
«mairisches Weib»	337 f.
Männerbünde gegen Atarverehrung	338 f.
Orakelbefragung	340 ff.
Haartracht der Mitglieder	342 f.
Ledergurt	343 f.
Banner	342 f.
Wolfs-Emblem	343
Schwarze Farbe als Bundeszeichen	342 f., 349
die Bünde: politische Feinde Irans	342 ff.
Stellung zum Zoroastrismus	345
Mithraverehrung	345
die Bünde: Feinde der zoroastrischen Gesellschaft	346
die Bünde: Feinde des Ständenesens	346
Gegner des <i>asa</i>	347
Verehrung iranischer Gottheiten	348 ff.
Verehrung des bösen Gott-Aspekts	350
Mannweiblich	82 ff., 183, 251, 271 f.
Mithra	
Himmels-gott	95 ff., 124
M. und Sonne	95, 128
allgegenwärtig	95 f., 106 f.
ist der Himmel selbst	96, 124
die Sterne — seine Augen und Ohren	96, 99, 121
ist der gestirnte Himmel	97, 122
himmlischer Grosskönig	97
himmlischer <i>dahyupati</i>	97, 114, 116, 121
Richter des <i>dahyu</i>	114
Beziehung zu Sonne, Mond und <i>Tištīriya</i>	97, 98 ff.
ist «in der Mitte»	99 f.
zugleich gut und böse	100 ff.

gibt Krankheit und Tod	144
gibt Reichtum und gute Gaben	100, 104, 111
gibt <i>zvaronah</i>	100, 104, 110, 112
beruhigt das Denken des Feindes	100, 104 f.
Beschützer des Allherrschers	100, 104
gibt Nachkommenschaft	100, 105, 111
reizt das Denken des Befriedigten	102, 105
gibt der Sieg	105
hat als Gefolge: <i>θwāša</i>	113
<i>Vātā</i>	105
<i>Aši</i>	112
<i>Dāmōiš Upamāna</i>	105, 113
<i>Pārandi</i>	111 ff.
Mithrakāna (Mihragān)	155, 157 ff.
Mond	79 f., 83, 355 ff., 362 ff.
siehe auch <i>Māh</i>	
Nabel	365 ff.
Nēryōsang	365 ff.
Ordal	217, 253 ff.
<i>pairika</i>	324, 337
<i>pēšak</i>	297 f., 346
<i>psō.tanvi</i> (<i>psō.tanū</i>)	328
<i>puθrō.dā</i>	111
Rāma	325
Regen	74 f., 81, 84, 100 f., 353 ff., 358 ff.
Richter	25, 61, 85, 114 ff., 120, 244, 252 f.
<i>sāstar</i> (<i>sātar</i>)	323 f., 360 f.
Sonne	
spielt in Afrika keine grosse Rolle	78 f.
wird in Iran zusammen mit <i>Māh</i> verehrt	184
gehört in der Kreis des Mithra	184
<i>spīhr</i>	213 f., 304 f.
Sraoša	
personifizierte Mithragemeinde	311
ist »Gehorsam«	318
bekämpft <i>Aēšma</i>	312 ff., 318
ist <i>daršidru</i>	318
Cinvatbrücke	318
<i>Srōš</i> tötet <i>Hōšm</i>	318
Sraoša ein Aspekt Mithras	320, 350
Sraoša verdrängt Mithra	312, 351
Synkretismus	389
<i>θwāša</i>	

ist »der Luftraum«	231
ist <i>spīhr</i>	231
eine Himmelsgottheit von Schicksalscharakter	232

Tištriya

ist »Zuteiler« (<i>baxtar</i>)	186
hat <i>yaōžšti</i>	187
sein Geschlecht	187

<i>uyra.bāzav</i>	316
<i>urvuā</i>	258

Vayu (Vāi)

Seine Epitheta	189 ff.
<i>darogō.xvādātā</i>	189
<i>apayate</i>	189
<i>vanō-vīspā</i>	189
<i>vohvarāste</i>	189
<i>dāhāka</i>	190
ist Schicksalsgottheit	191
erteilt <i>āyaptā</i>	209
Gott der Fruchtbarkeit	202 f., 214
Totengott	191
Kriegergott	193 f.
sein vieldeutig Schillerndes Wesen	214
in Synkretisierungsprozess einbezogen	234
wird mit <i>θwāša</i> und Zervan angerufen	189, 231
steht mit <i>Astōvīdōtus</i> (<i>Astōvīhāt</i>) zusammen	192, 195, 196, 201
Wird zusammen mit Ahura Mazda verehrt	209
Ahura Mazda opfert ihm	208
ist über die Gegner (<i>Ōhrmazd</i> und <i>Ahriman</i>) erhaben	207, 209
Kein »Deus otiosus«	207
ist Gegenstand eines wirklichen Kultus	207
Gottheit des Fryānastammes	211, 213 f.
Wird im östlichen Iran verehrt	212 f.
Kōrōsāspa bringt ihm Opfer dar	211
Vayu und Kavi Haosravah (<i>Kal Hōsray</i>)	203 ff., 206
ihm wird von Nicht-Zoroastriern geopfert	206
Vayu und Aurvasāra	206
wird von Dahāka verehrt	206 f.
seine Verehrung wird zoroastrisiert	213
sein Kleid	210, 290, 293 f., 297
mit Vayu zusammengesetzte Eigennamen	215
spaltet sich in zwei Aspekte	194 f.
Der böse Vāi (<i>vāi i cattar</i>)	195
tötet die Menschen	197
niemand kann ihm entkommen	199

ist mit dem Schicksal identisch	200
steht mit Astovihāt zusammen	195
wird mit Astovihāt identifiziert	198, 201
der gute Vāi (<i>vāi i eēh</i>)	196
hat den bösen Vāi zum Gegner	196, 197
erhält den <i>drōn</i>	197
wird gnädigt gestimmt	198
ist ein gerechter Richter	200
nimmt die Seelen der Verstorbenen entgegen	196 f.
wird als Attribut Ohrmazds betrachtet	207, 209 f.
ist = <i>vāi i dērang xatāi</i>	201 f., 206, 223
wird mit Rām gleichgesetzt	214

Vāta

ist Kriegergott	220
ist Ordalgott	217
seine kosmische Rolle	222
ist allmächtig	219 f.
hat das Epitheton <i>varəθrājan</i>	216
in seiner Gestalt erscheint <i>Varəθraṇa</i>	218 f.
erscheint zusammen mit Dāmōš Upamana	216 ff.
tritt als Gehilfe Mithras auf	216 ff.
greift in den Kampf ein	216 ff.
zusammen mit ihm wird <i>ham varəti</i> verehrt	220
seine Bedeutung im wirtschaftlichen Leben	226
mit Vayu wesensgleich	223
nicht mit Vayu identisch	224, 230
sein böser Aspekt	223
seine zwei Seiten; <i>garm-vāt</i> und <i>sar-vāt</i>	226
<i>vāt i artāk</i>	227
<i>vātya-daēva</i>	227 f.
<i>bād i surd</i>	228
ist nicht völlig mit <i>vātya</i> identisch	223
kommt auf Münzen vor	220
wird von Krišāsp bekämpft	221 f.
im östlichen Iran verehrt	220, 230
mit Vāta zusammengesetzte Eigennamen	229
<i>vəθwōdō</i>	111

Wagen

Mithra's Wagen	129 ff.
Māh's Wagen	166 f.
<i>yaozšt</i>	122, (175), 187
<i>yātu</i>	337

Zamān

mit seiner Hilfe vollbringt A. M. die Schöpfung	275
Zamān i akanārak ist mit Zurvān i akanārak identisch	275

als Name abwechselnd mit Zurvān und Zamānah	276, 278
mit rūzgār identisch	276
unabhängig von Ahriman und Ohrmazd	277
ī akanārak, nicht identisch mit zamān ī dērang Xvatai	279
Firdausi über Zamān	284
Wis und Ramin über Zamān	285
leistet Ahriman Hilfe	286 f.
Zamānah	
von ihm stammen Ormuzd und Ahriman ab	275
als Name abwechselnd mit Zurvān und Zamān	276, 278
hat Macht über alle Dinge	276
ohne ihn kann nichts entstehen	278
Firdausi über ihn	282 ff.
Zauberer	324, 337
Zervan	
Zwei Zervangestalten	266, 279
hat einen der Todeswege geschaffen	266 f.
seine Epitheta	268, 272
Klassische Zeugnisse	270 ff.
Raum und Zeit	270
setzt die Könige ein	270
«deus otiosus»	271
syrische Zeugnisse	271
armenische Zeugnisse	271 f.
ist der Oberherr	271
Barsombündel als Herrschafts- emblem	271 f.
ist das «Los»	271
ist der «Glücksglanz»	271
Handarzeliteratur über ihn	273, 281 f.
Schicksalsgott	274
ist über die endliche Zeit erhaben	273 ff.
mit seiner Erlaubnis wurde Ahura Mazda zum Schöpfer	275
Ohrmazd und Ahriman — seine Söhne	273 f.
mannweibliches Doppelwesen	271 f.
wird auch Zamān und Zamānah genannt	276
zugleich gut und böse	277
sein Verhältnis zu Ahura Mazda	280
ist ein Aspekt Ahura Mazdahs	280
gibt Ahriman die Macht (Werkzeug, Kleid)	286 f.
bestimmt die Lebensdauer Gayōmarts	286 f.
Vier Werkzeuge (= Kleider)	287 ff.

Afrikanische Stämme.

Ashanti, S. 8 f., 70, 86, 89.	Ibo, S. 20 f., 80.
Atchwabo, S. 47 ff., 75, 87.	Ila, S. 52 ff., 75, 89, 92.
Rafioti, S. 26 ff., 76, 91.	Isoko, S. 10.
Bakwiri, S. 23 ff., 73, 85 f.	Kaffa, S. 34, 78, 91.
Bambara, S. 5 ff., 70, 81.	Kamba, S. 37 f., 74, 89, 91.
Barotsse, S. 61 f., 88.	Kikuyu, S. 38 ff.
Barundi, S. 46 f., 74, 87, 89, 92.	Konde, S. 45 f.
Buschmänner, S. 68 ff., 76.	Kpelle, S. 21 ff., 72 f., 87, 89, 91.
Dahome, S. 10 ff., 89.	Lambas, S. 51 f., 75, 81, 85.
Dama, S. 64 ff., 76, 88, 93.	Masai, S. 35 ff., 74, 77, 87.
Djagga, S. 42 ff., 74, 78, 87, 89, 92.	Ovambo, S. 62 f., 75, 88, 92.
Eweer, S. 12 ff., 71, 76, 81, 86, 89.	Pygmäen, S. 28 ff., 73, 78 f.
Herero, S. 63 f., 76.	Ronga, S. 49 ff., 75, 88.
Hottentotten, S. 67 f., 76, 79.	Schilluk, S. 32 ff., 73, 87, 91.

Götternamen unter afrikanischen Stämmen.

Abasi, S. 5.	Hego, S. 34, 78, 91.
Abist, S. 34.	Hosi, S. 50.
Abo, S. 34.	Huwe, S. 68.
Adumangama, S. 19.	Ibwel, S. 24.
Allah, S. 5 ff.	Ihumye, S. 47.
Ambelema, S. 30, 80.	Im(n)ana, S. 46 f., 74, 87, 92.
Borumbie, S. 30.	Im(n)ana mbi, S. 47.
Bulongo-Namesi, S. 56.	Intube, S. 47.
Chaba, S. 55.	Iryansi, S. 47.
Chamaba, S. 68.	Ipaokubozu, S. 55.
Chembwe, S. 56.	Itangitati, S. 47, 92.
Chilenga, S. 55.	Jwok, S. 32 ff., 73 f., 91.
Elotse, S. 68.	Kalisia (Muema), S. 29 f.
Elöwälowa, S. 24.	Kalunga, S. 62 f., 75, 92.
Erob, S. 68 f.	Kalunga Kanuagombe, S. 69.
Gala, S. 21 f., 91.	Kayuyu, S. 56.
Gamab, S. 65 ff., 68 f., 88, 93.	'Khab, S. 68.
Gbande, S. 21.	Kuvum, S. 31.
Gbande ngala, S. 21.	Kua bako, S. 31.

- !Kung !Khu, S. 68.
 Leza, S. 51 ff., 75, 81, 85, 92.
 Loma gala, S. 21.
 Londi, S. 29.
 Labumba, S. 55.
 Lukele, S. 56.
 Luvhunabaumba, S. 56.
 Lyulu, S. 51, 75.
 Máeki, S. 23.
 Mawu, S. 10 ff., 71 f., 76, 81, 86 f., 89 f.
 Mbako, S. 31, 78.
 Mbamba Kiara, S. 45.
 Mbamb' a lówa, S. 24.
 Mende ngewo, S. 21.
 Mongi, S. 23.
 Mongongi, S. 23.
 Mukuwbe, S. 56.
 Mulugu, S. 47 ff., 75, 87 f.
 Mulungu, S. 37 f., 51, 74, 91.
 Mumbi, S. 38.
 Munakasungwe, S. 56.
 Mundandamina-Kalunga, S. 56.
 Mungu (Mongu), S. 29 f., 80.
 Muninde, S. 55.
 Mwenenyaga, S. 39 ff.
 Namachulwe, S. 56.
 Namazwingwe, S. 56.
 Namesi, S. 56.
 Ndandó, S. 23.
 Ndjambi, S. 63 f., 88.
 Ndjambi Karunga, S. 63.
 Ngai, S. 35 ff., 38 ff., 74, 77, 87, 91.
 Njambe, S. 61 f., 88.
 Nsambi, S. 26 ff., 76.
 Nsambi(a)mbi, S. 27, 76.
 Nsambi(a)mbote, S. 27, 76.
 Nsambi(a)mpungu, S. 27.
 Nugblela, S. 14.
 Nyambe, S. 88.
 Nyambi, S. 51.
 Nyamo, S. 8 f., 70.
 Nzambi, S. 88.
 Ohumo, S. 20 f., 80.
 Oghenz, S. 10.
 Onyankopon, S. 6, 8 f.
 Owase, S. 23 ff., 73, 85 f.
 Rubona, S. 47.
 Rugaba, S. 47.
 Rugira, S. 47.
 Ruremba, S. 47, 92.
 Ruwa, S. 42 ff., 74, 78, 92.
 Rwiratura, S. 47.
 Sa, S. 5 ff., 70, 81.
 Shakatabwa, S. 56.
 Shakemba, S. 56.
 Shikakunamo, S. 53.
 Shyakapanga, S. 51.
 Sodza, S. 13 f., 17 ff., 76.
 Sogble, S. 13 f., 17, 76.
 Sotou, S. 14.
 Thumye, S. 92.
 Tilo, S. 49 ff., 75, 88.
 Tore (Muri-Muri), S. 29, 73.
 Tsui-goab, S. 67 f., 79.
 Ushatwakwe, S. 55.

Bibliographie.

Angeführte Literatur.

- | | |
|------------------|---|
| Arbman, E.: | Rudra. Uppsala 1922. |
| Babelon, E.: | Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. 2. Les Perses Achéménides, les satrapes et les dynastes tributaires de leur empire Cypre et Phénicie. Paris 1893. |
| Barthold, W.: | Turkestan down to the Mongol invasion. London 1928. |
| Baumstark, A.: | Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922. |
| Benveniste, E.: | The Persian Religion according to the chief Greek texts. Paris 1939. |
| Bertholet, A.: | Götterspaltung und Göttervereinigung. Tübingen 1933. |
| Bieber, F. J.: | Das Geschlecht der Gottheit. Tübingen 1934. |
| Bittremieux, L.: | Kaffa II. Münster 1923. |
| Bousset, W.: | La société secrète des Bakhimba. Bruxelles 1936. |
| Brauer, E.: | Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907. |
| Browne, E. G.: | Züge aus der Religion der Hereo. Leipzig 1925. |
| | A Volume of Oriental Studies presented to ... Cambridge 1922. |
| Budge, E. A. W.: | Assyrian Sculptures. London 1914. |
| Christensen, A.: | Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I—II. Leiden & Uppsala 1917—34. |
| | Les Kayanides. København 1931. |
| | Die Iranier. München 1933. |
| | L'Iran sous les Sassanides. Copenhague 1936. |
| | Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique. Paris 1936. |
| Clemen, C.: | Die griech. und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. Giessen 1920. |
| Cumont, F.: | Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I—II. Bruxelles 1896—99. |
| | Die Mysterien des Mithra 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1923. |
| | Corolla numismatica. Oxford 1906. |

- Darmesteter, J.: Ormazd et Ahriman. Paris 1877.
- Dhorme, P. (E.): La religion assyro-babylonienne. Paris 1910.
- Dieterich, A.: Abraxas. Leipzig 1891.
- Doke, C. M.: Eine Mithrasliturgie 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1923.
- Doke, C. M.: The Lambas of Northern Rhodesias. London 1931.
- Frazer, J.: The golden Bough. 3. ed. I—XII. London 1911—25.
- Frobenius, L.: The worship of nature I. London 1926.
- Frobenius, L.: Die Masken und Geheimbünde Westafrikas. Halle 1899.
- Fülleborn, F.: Erythra. Berlin & Zürich 1931.
- Gadd, C. J.: Das Deutsche Njassa- und Ruwuma-Gebiet. Berlin 1906.
- Gardner, P.: The Assyrian Sculptures. London 1934.
- Gardner, P.: The coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India in the British Museum. London 1896.
- Gauthiot, R. & Pelliot, P.: Le sūtra des causes et des effets, du bien et du mal II—III. Paris 1926—28.
- Geiger, B.: Die Aməša Spentas. Wien 1916.
- Gutmann, B.: Dichten und Denken der Dachaggaeger. Leipzig 1909.
- Götze, A.: Hethiter, Churriter und Assyrer. Oslo 1936.
- Hahl, H.: Feste und Tänze der Eingeborenen von Ponape. 1902.
- Harlez, Ch.: Melanges Charles de Harlez. Leyde 1896.
- Heckethorn: Geheime Gesellschaften, Geheimbünde und Geheimlehren. 1903.
- Hertel, J.: Die Sonne und Mithra im Awesta. Leipzig 1927.
- Herzfeld, E.: Am Tor von Asien. Berlin 1920.
- Hildebrand, E.: Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft. Leipzig 1937.
- Hives, F.: Ju-Ju and Justice in Nigeria. London 1930.
- Hofmayr, W.: Die Schilluk. Wien 1925.
- Hollis, A. C.: The Masai. Oxford 1905.
- Holub, E.: Sieben Jahre in Süd-Afrika II. Wien 1881.
- Horn, P. & Steindorff, G.: Sassanidische Siegelsteine. Berlin 1891.
- Hruone: Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda. 1913.
- Innenroth, W.: Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika. Leipzig 1933.
- Irie, I.: Die Herero. Gütersloh 1906.
- Johnston, H.: The Uganda protectorate. London 1902.
- Junker, H. F.: Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung (Vortr. Bibl. Warburg I) 1923.

- Junod, H. A.: *The Life of a South-African Tribe*. 2. ed. II. London 1927.
- Justi, F.: *Iranisches Namenbuch*. Marburg 1895.
- Kingsley, M. H.: *Travels in West-Africa*. 2. ed. London 1900.
- Kubary, J. S.: *Ethnographische Beiträge zur Kenntnis der Karolinen-Archipels*. H. 1—3. Leiden 1885—95.
- König, F. W.: *Älteste Geschichte der Meder und Perser*. Leipzig 1934.
- Leumann, M.: *Das nordarische Lehrgedicht*. H. 1—3. Leipzig 1933—36.
- Lindblom, G.: *Akamba*. Uppsala 1920.
- Lommel, H.: *Die Yästs des Awesta*. Göttingen & Leipzig 1927.
- Marquart, J.: *Untersuchungen zur Geschichte von Iran I—II* (Sonderabdruck aus *Philologus*). Göttingen 1896, Leipzig 1905.
- Eränsähr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci*. Berlin 1901.
- Merker, M.: *Die Masai*. Berlin 1910.
- Morgan, J. de: *Numismatique de la Perse antique: Introduction. Arsacides*. (Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* III, 1, 1.) Paris 1927.
- Morgenstierne, G.: *Indo-Iranian Frontier Languages II*. Oslo 1938.
- Müller, L.: *Undersögelse af et gammelt persisk symbol*. Kjøbenhavn 1865.
- Müller, W.: *Yap (= Ergebnisse der Südsee-Expedition)*. Hamburg 1917.
- Nilsson, M. Pison: *Ärets folkliga fester*. 2:a uppl. Stockholm 1931.
- Nyberg, H. S.: *Questions de cosmogonie et de cosmologie maxéennes* (JA 1929, 1931).
- Die Religionen des alten Iran*. Leipzig 1938.
- Soldeke, Th.: *Persische Studien*. Wien 1892.
- Das iranische Nationalepos*. 2. Aufl. Wien 1892.
- Oldenberg, H.: *Die Religion de Veda*. 3. 4. Aufl. Stuttgart & Berlin 1923.
- Pavry, C. E.: *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*. London 1933.
- Pechuel-Loesche, E.: *Die Loango-Expedition*. 3:2. Stuttgart 1907.
- Pettazoni, R.: *Dio L. Roma* 1922.
- Reitzenstein, R.: *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn 1921.
- Die hellenistischen Mysterienreligionen*. 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1927.
- Reitzenstein-Schaefer: *Studien zum antiken Synkretismus*. Leipzig 1926.
- Roscoe, J.: *The Baganda*. London 1911.
- The Banyankole*. Cambridge 1923.
- Roth, R. v.: *Festgruss*. Stuttgart 1893.
- Sarre, F.: *Die Kunst des alten Persiens*. Berlin 1922.

- Schaeder, H. H.: Urform und Fortbildung des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg 1927).
- Schebesta, P.: Vollblutneger und Halbwürge. Leipzig 1934.
- Schmidt, W.: Der Ursprung der Gottesidee. I—VI. Wien 1926. Festschrift. Wien 1928.
- Schneider, W.: Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. Wien. 1891.
- Schroeder, L. v.: Mysterium und Minus im Rigveda. Leipzig 1908.
- Schurz, H.: Altersklassen und Männerbünde. Berlin 1902.
- Smith, E. W. & Dals, A. M.: The Ha-speaking peoples of Northern Rhodesia. London 1920.
- Spieth, J.: Die Ewe-Stämme. Berlin 1906.
Die Religion der Eweer. Göttingen & Leipzig 1911.
- Spiegel, F.: Die traditionelle Literatur der Parsen. Wien 1860.
Eränische Alterthumskunde. I—III. Leipzig 1874—78.
- Stein, A.: Zoroastrian deities on Scythian coins. London 1887.
- Söderblom, N.: La vie future d'après le mazdéisme. Paris 1901.
- Talbot, P. H.: Life in Southern Nigeria. London 1923.
Some Nigerian Fertility Cults. London 1927.
- Tauxier, L.: La religion Bambara. Paris 1927.
- Tessmann, G.: Die Pangwe II. Berlin 1913.
- Vodder, H.: Die Bergdama I. Hamburg 1923.
- Webster, H.: Primitive secret societies. 2. ed. New York 1932.
- Westermann, D.: Die Kpelle. Göttingen & Leipzig 1921.
- Weule, K.: Leitfaden der Völkerkunde. Leipzig & Wien 1912.
- Whitehead, R. B.: Catalogue of coins in the panjab museum, Lahore. I—III. Oxford 1914—34.
- Wikander, S.: Der arische Männerbund. Lund 1938.
- Winthuis, J.: Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern und anderen Völkern. Leipzig 1928.
Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt. Leipzig 1930.
Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker. Leipzig 1931.

Awestische, mittelliranische und neupersische Texte.

Codices avestici et pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis I—
Copenhagen 1931.—

- Avesta, herausgegeben von Friedrich Spiegel. Wien 1853—58.
 Avesta, herausgegeben von Karl F. Geldner. Stuttgart 1895.
 Le Zend-Avesta, traduction ... par James Darmesteter I—III. Paris 1892—93.
 Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen. Übers. — von F. Wolf. Straassburg 1910.
 Die Yāsts des Avesta, H. Lommel. Göttingen & Leipzig 1927.
 Vendidad, ed. by Dastoor Hoshang Jamasp I—II. Bombay 1907.
 Aogemadaōca, herausgegeben von W. Geiger. Erlangen 1878.
 Artāk Virāz = Arda Viraf, by Martin Haug assisted by E. W. West. Bombay & London 1872.
 Ayātkār i Zarērān, ed. Antonino Pagliaro (in Rendiconti, R. Accad. Nazion. dei Lincei Ser. VI. Vol. I.). Rom 1925.
 Bundahishn = Bundahishn, ed. by Behrangore Tahmuras Anklesaria. Bombay 1908.
 Dēnkart = The Pahlavi Dinkard, ed. Dhanjishah Meherjibhai Madan. Bombay 1911.
 Études Iraniennes II, par James Darmesteter. Paris 1888.
 Frahang = Frahang i Pahlavik, ed. Heinrich F. Junker, Heidelberg 1912.
 Kārnāmak = The Kārnāme i Artakhabir i Pāpakān, ed. Darab Dastur Peshotan Sanjana. Bombay 1896.
 Menōkē yrat = The Book of the Mainyo-i-Khard, by E. W. West. Stuttgart & London 1871.
 Mīr. Man. = Mitteliranische Manichaica, von F. C. Andreas aus dem Nachlass herausgegeben von Walter Henning I—III. Berlin 1932—34.
 Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, von W. Henning. Berlin 1937.
 P. T. = Pahlavi Texts I—V, translated by E. W. West (in Sacred Books of the East). Oxford 1880—97.
 Texte zum mazdayasnischen Kalender, von H. S. Nyberg. Uppsala 1934.
 Über eine Parsenhandschrift der kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg, von C. Salemann. Leiden 1878.
 Yōist i Fryān = Arda Viraf, Zand i Khūrtak Avistāk, ed. by Ervad Bamanji Nasarvānji Dhabhar. Bombay 1927.
 Dārāb Hormazyār's Rivāyat, by Ervad Manockji Rustamji Unvala I—II. Bombay 1922.
 The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz, by Ervad Bamanji Nussurvanji Dhabhar. Bombay 1932.
 Fragmens relatifs à la Religion de Zoroastre par Jules Mohl. Paris 1823.
 Firdausi Sāhnāmāh, ed. J. A. Vullers I—III. Leiden 1877—84.
 Wis u Rāmīn, ed. by M. Minovi. Tefhran 1935.
 Nerehakhy, Description ... de Boukhara publié par Charles Schefer. Paris 1892.
 Nizam-oul-Moulik, Slasset Namēh, édité par Charles Schefer. Paris 1891.
 Nizam-oul-Moulik, traduit par Charles Schefer. Paris 1893.

Indische Texte.

Die Hymnen des Rigveda, herausgegeben von Th. Aufrecht I—X. Berlin 1861—63.

Rigveda Brahmanas, translated by A. B. Keith. Cambridge, Mass. 1920.

Veda of Black Yajus school, translated by A. B. Keith. Cambridge, Mass. 1914.

Arabische Texte.

Bibliotheca Geogr. Arab.

Birūnī, Chronologie orientalischer Völker, herausgegeben von C. Eduard Sachau. Leipzig 1878.

The Chronology of Ancient Nations, by Eduard Sachau. London 1879.

Gāhiz, Kitāb al-Mahāsin, ed. van Vloten. Leyde 1894.

Huwarizmi Maḥāṣin al-'ulūm, ed. van Vloten. Leyde 1895.

Iṣṭahri Vitr regnorum, ed. de Goeje. Lugd. Batav. 1870.

Jākūt, Mu'jam al-buldān, ed. Wüstenfeld I—VI. Leipzig 1866—73.

Mas'ūdi, Murūṣ al-dahab = Les prairies d'or, par Barbier de Meynard & Pavet de Courteille I—IX. Paris 1861—77.

Nihājatu'l-irab, ed. F. G. Browne JRAS. 1900.

Kazwini, Aḡā'ib al-mahlūkāt, ed. Wüstenfeld.

ibn Kutaiba, Ujūn al-ahbār. Kairo 1925.

Sahrastāni, Book of Religious and Philosophical Sects, ed. Cureton I—II. London 1846.

Sahrastāni, Religionsparteien und Philosophenschulen I—II, übers. von Th. Haarbrücker. Halle 1850—51.

Tabari, Annales, cum aliis ed. de Goeje. Lugd. Batav. 1879—1901.

Tabari, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden von Th. Nöldeke. Leyden 1879.

Syrische Texte.

Acta Martyrum et sanctorum, ed. Bedjan I—VII. Paris 1890—97.

Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, von G. Hoffmann. Leipzig 1880.

Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, von O. Braun (Bibl. d. Kirchenv. 22).

The history of Alexander the Great, ed. Budge. Cambridge 1889.

Kalila und Dimna, syrisch und deutsch, ed. Schultheiss I—II, Berlin 1911.

Corpus script. christ. orient.

Studia Syriaca.

Armenische Texte.

Collections des historiens de l'Arménie I—II. Paris 1867—69.

Türkische Texte.

Türkische Manichaica I, herausgegeben von A. v. Le Coq.

Akkadische Texte.

R = Rawlinson, Cuneiform Inscriptions.

Griechische und Lateinische Texte.

Diese sind zumeist zu finden bei: Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn 1920. Sonst sind die Ausgaben im Texte angegeben.

Sprachliche Hilfsmittel.

- Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904.
 Böthlingk & Roth, *Sanskrit-Wörterbuch I—VII*, Petersburg 1855—75.
 Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893.
 Hübschmann, *Persische Studien*, Strassburg 1895.
 Jackson, A. V. W., *An Avesta grammar I*, Stuttgart 1892.
 Nyberg, H. S., *Hilfsbuch des Pehlevi I—II*, Uppsala 1928—31.
 Reichelt, H., *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg 1909.
 Spiegel, F., *Commentar über das Awesta*, Wien 1864—68.
 Whitney, W. D., *A Sanskrit grammar*, 4 ed., Leipzig & Boston 1896.

Sammelwerke und Zeitschriften.

- AO = *Acta Orientalia*.
 Africa.
 AMZ = *Allgemeine Missions-Zeitschrift*.
 Anthropos.
 AfA = *Archiv für Anthropologie*.
 AfO = *Archiv für Orientforschung*.
 ARW = *Archiv für Religionswissenschaft*.
 BOR = *Babylonian and Oriental Record*.
 BB = *Bezzenbergers Beiträge*.
 BSOS = *Bulletin of the School of Oriental Studies*.
 GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*.
 JA = *Journal Asiatique*.
 JEA = *Journal of Egyptian Archeology*.
 JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.
 KZ = *Kuhn's Zeitschrift*.
 KB = *Kuhn's Beiträge*.

MO = Le Monde Oriental.

Num. Chron. = Numismatic Chronicle.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Zeitschr. f. Ethnol. = Zeitschrift für Ethnologie.

ZII = Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

ASOR = Annals of the American School of Oriental Research.

Benschriften der Wiener Akademie.

RE = Encyklopedia of Religion and Ethics.

IRUK = Frümmende Religionsurkunden.

IrPh = Grundriss der iranischen Philologie.

Handbuch der klass. Altertumswissenschaft.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

Harvard Semitic Series.

IQF = Indogermanische Quellen und Forschungen.

Roscher, Mythologisches Lexikon.

SBE = Sacred Books of the East.

SPAW = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften.

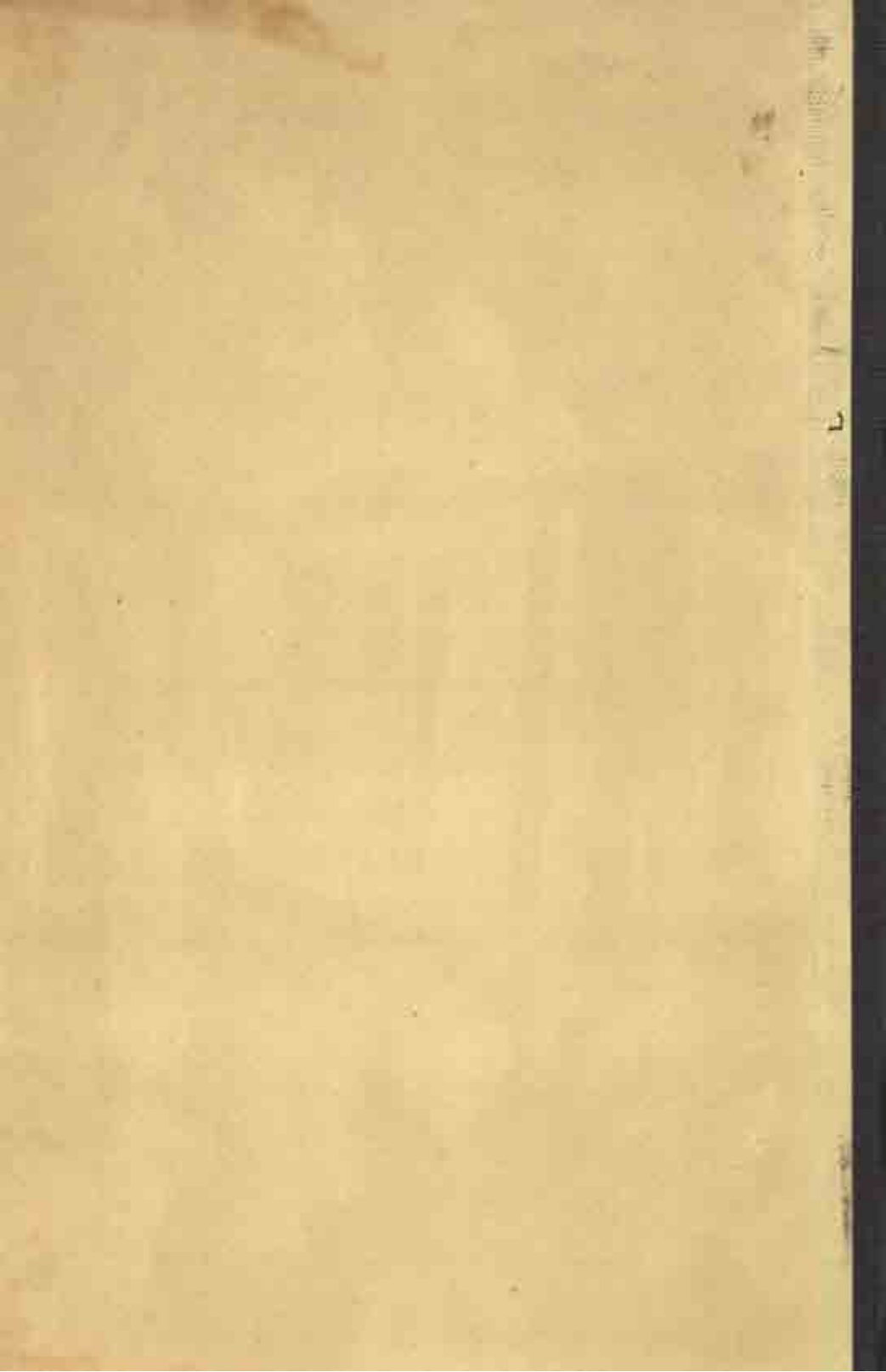
Congrès de l'Institut International des Langues et des Civilisations africaines,
Paris 1931, Comptes rendues.

Inhalt.

861

Einleitung	
Kap. I. Das Wesen der Hochgötter.	
1. Das Material aus Afrika	
2. Zusammenfassung	7
Kap. II. Mithra.	
1. Mithra als himmlischer Hochgott im östlichen Iran ..	9
2. Mithra als himmlischer Hochgott im westlichen Iran ..	12
3. Mithra und die Herrschergewalt	14
4. Mond, Sonne und Tistriya-Stern als Hochgötter	16
Kap. III. Die Götter der Atmosphäre.	
1. Vayu	18
2. Vata	21
3. Ōwāša	23
Kap. IV. Ahura Mazda	23
Kap. V. Zervan	26
Kap. VI. Der Hochgott und die Geheimbünde	31
Kap. VII. Das Wesen der iranischen Hochgötter.	
1. Der himmlische Gott und der irdische Herrscher	33
2. Der Hochgott als Schicksalsmacht	37
3. Typologische Zusammenfassung	38
Schlussbemerkungen	39
Register	39
Bibliographie	41

518.874



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.
